BIBLIOTECA DE GRANDES PENSADORES

Wittgenstein

I

Estudio introductorio de
ISIDORO REGUERA



GREDOS

LUDWIG WITTGENSTEIN

I

LUDWIG WITTGENSTEIN

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS
INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
SOBRE LA CERTEZA

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
ISIDORO REGUERA



EDITORIAL GREDOS

MADRID

Título original: *Logisch-Philosophische Abhandlung*

Título original: *Philosophische Untersuchungen*

Título original: *Über Gewissheit*

López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.
www.editorialgredos.com

FOINSA EDIFILM · FOTOCOMPOSICIÓN
TOP PRINTER PLUS · IMPRESIÓN
Depósito legal: M-38569-2009
ISBN: 978-84-249-3619-8

Impreso en España - Printed in Spain.

CONTENIDO

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

ISIDORO REGUERA

Las obras de Wittgenstein se citan por sus párrafos numerados o por las fechas si son diarios. Las obras que no tienen numeración o fecha se citan por la página de la presente edición. En caso de ser obras no seleccionadas en nuestros volúmenes, las referencias son a la edición alemana. Las abreviaturas utilizadas para citar la obra de Wittgenstein son las siguientes:

CA	*Cuaderno azul*
CM	*Cuaderno marrón*
CV	*Observaciones diversas. Cultura y valor*
IF	*Investigaciones filosóficas*
LWCV	*Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*
MP	*Movimientos del pensar*
OFM	*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*
SC	*Sobre la certeza*
TLF	*Tractatus logico-philosophicus*
Z	*Zettel*

LUDWIG WITTGENSTEIN, EL ÚLTIMO FILÓSOFO

> Si mi nombre pervive sólo será como el *terminus ad quem* de la gran filosofía occidental. Igual, por así decirlo, que el nombre de aquel que incendió la Biblioteca de Alejandría.
>
> *Movimientos del pensar*, 7-2-1931

Hace años, el repertorio bibliográfico rebosaba de literatura wittgensteiniana, y aunque quizás ahora haya decaído un tanto, no deja de mantenerse, en cantidad y en calidad, a la altura de la que versa sobre la media docena de filósofos más grandes de Occidente; es decir, ya resulta prácticamente inabarcable. Y a pesar de que su influjo directo haya disminuido también por el desarrollo de nuevas corrientes filosóficas, incluso influidas por él, Wittgenstein es ya un clásico que, junto con Aristóteles e Immanuel Kant, como bien dice Hans-Johann Glock, permanecerá como fuente de estímulo, mientras permanezca el espíritu de la filosofía crítica y no pretendan soslayarse cuestiones conceptuales básicas con un encogimiento de hombros, remitiendo a la ideología de moda del momento. El arte de pensar wittgensteiniano queda para la historia como paradigma de aquello que escribió su compatriota Otto Weininger acerca de la obligación moral frente a uno mismo de aspirar al genio, al amor intelectual a la verdad y a la claridad. A lo que alude el título de la por ahora insuperable biografía de Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Lógica y ética, es decir, filosofía y ética, en este sentido, son una y la misma cosa. He ahí el mayor ejemplo wittgensteiniano, sólo equiparable a ese nivel, según se dice, al de Sócrates en la historia de la filosofía.

Pues bien, por comenzar de algún modo, en la fascinación de la persona y el estilo de Ludwig Wittgenstein (sólo comparable, aunque

en un sentido más profundo y crítico del pensar, menos mistificado y más digno, creo, a la de Martin Heidegger, el otro grande de la filosofía del siglo XX) se mezclan tanto el poder de su pensamiento filosófico —sobre todo el modo de aunar en él el rigor del método científico con el apasionado interés por las cuestiones fundamentales de la humanidad— como el halo hagiográfico de su biografía, que unas vidas permiten y otras, no. Pero hay algo más, muy poco filosófico, en la fascinación que despierta, algo que, sea lo que sea, pone de relieve ejemplos como el hecho, que recuerda al pensador Albrecht Wellmer, de que en 1989, centenario del año de nacimiento de Wittgenstein y Hitler, que además de coetáneos y compatriotas fueron condiscípulos en la Realschule de Linz, compitieran en los suplementos literarios cual paradígmas enfrentados, absolutos ambos, como si se tratara del dios del Bien, redentor de prejuicios, y el dios del Mal, maquinaria infernal de ellos.

¿Qué es ese algo? Todo aquello que ha convertido a Wittgenstein en «Wittgenstein», a una persona en un concepto, en una palabra entre comillas, algo inaprehensible o sólo aprehensible —en tanto que mostrable, evocable de algún modo— en esas comillas puestas para la historia. Algo a lo que no puede más que aludirse, como haremos a continuación, contando historias, aspectos, sin unidad discursiva entre ellos que pretenda definir un perfil intangible, más bien sueltos, para que cada uno vaya fusionándolos a su manera en ese concepto borroso, evocador, siempre oscuro, de eco envolvente, aunque siempre lejano: «Wittgenstein».

UNA VIDA COMPROMETIDA CON EL PENSAR

Ludwig Josef Johann Wittgenstein nació en Viena, el 26 de abril de 1889 y murió en Cambridge, Reino Unido, el 29 de abril de 1951. Su padre, Karl Wittgenstein, un industrial de gran éxito, el temido capo de la industria austrohúngara del acero, había llevado el apellido Wittgenstein hasta el mismo olimpo económico que los Krupp o los Rothschild.

La afición al arte, especialmente a la música, distingue a la familia Wittgenstein. Karl llevaba el violín en todos sus viajes de negocios. Leopoldine, su madre, una excelente pianista, exquisita, conservadora y dura en sus críticas, se entendía muy bien con Eduard Hanslick, el teórico y crítico musical más reconocido entonces. Johannes Brahms, Gustav Mahler, Richard Strauss, Arnold Schönberg, Pau Casals, Clara

Schumann... frecuentaban el salón del Palais Wittgenstein. El violinista Joseph Joachim, primo de su padre, Brahms y Julius Stockhausen, entre otros, fueron profesores de piano de los hermanos Wittgenstein. Ludwig decía que componer una melodía habría sido su mayor ilusión. En una melodía habría podido sintetizar su vida entera. Por escribir una buena página de música, habría cambiado quizá todas las de su filosofía.

Ludwig pasa su infancia en ese ambiente refinado a cargo de una institutriz áspera, desatenta e incombustible, Elisa, y de profesores y tutores particulares que se veían obligados a seguir la planificación estricta del padre, que no quería que sus hijos fueran educados en las blandas lindezas de la clase alta vienesa. En otoño de 1903, por no estar suficientemente preparado para un instituto *(Gymnasium)* de Viena, le envían a otro más técnico *(Staatsoberrealschule)* en Linz, donde coincide con Hitler, de su misma edad pero en un curso inferior. Hay quien afirma que el odio a los judíos de Hitler proviene de los complejos causados en esa época por el trato con el atildado, refinado, hábil polemista y muy inteligente Ludwig Wittgenstein: el chico judío de la escuela «en quien no confiábamos demasiado», según escribió aquél en *Mein Kampf.*

Tres años después, en 1906, al acabar el bachillerato y aconsejado por su padre —había pensado estudiar física con Ludwig Boltzmann, pero éste se suicida antes de comenzar el curso—, Ludwig decide irse a Berlín a estudiar ingeniería mecánica en la Escuela Técnica Superior de Charlottenburg, la más célebre escuela de ingeniería alemana, donde acaba sus estudios en 1908. Luego se traslada a Manchester, se matricula en el College of Technology y pone a prueba cometas en la estación experimental de Glossop. Allí, en el Departamento de Ingeniería de la universidad de la ciudad, investiga el funcionamiento de motores de aviación no tradicionales (de pistón), motores en los que la turbina misma hace de motor (a propulsión). Incluso, en 1910, patenta su idea, que queda aparcada en el olvido. Treinta años más tarde, Fredrich von Doblhoff, otro austriaco, que desconocía el trabajo de Wittgenstein, vuelve a la idea y en 1943 se prueba con éxito.

Wittgenstein había leído a Boltzmann y prefería su perspectiva formal apriorística de la ciencia al sensacionalismo de Ernst Mach, de moda en Viena, incluso entre los mejores literatos (Hermann Bahr, Hugo von Hofmannsthal, Robert Musil). Desde la época de Linz, incluso antes, se interesaba especialmente por cuestiones teóricas sobre los fundamentos formales y objetivos de la ciencia y por los lógicos de la matemática. La lectura de Bertrand Russell, de *Los principios de la*

matemática, lo llevará a escribirle y a trasladarse a Cambridge para asistir a sus clases. Ése era un tema de enorme interés entonces: en 1903 había aparecido el segundo tomo de *Las leyes fundamentales de la aritmética,* de Gottlob Frege (el anterior, en 1893). En 1910 se publica el primero de los *Principia Mathematica* de Bertrand Russell y Alfred North Whitehead (más teórico, seguramente escrito por Russell), que, junto con los otros dos (más técnicos, aparecidos en 1913, en los que la colaboración de Whitehead fue más amplia), es fundamental para la historia de la lógica. La nueva concepción de la lógica de Frege y Russell, como fundamentación de la matemática, marca el camino de Wittgenstein a la filosofía.

Cambridge era el sitio ideal no sólo para investigar esa filosofía de la matemática, sino para pasearse por la filosofía en muchos otros aspectos y por la cultura en general. Probablemente el mejor lugar, quizás el único, que podía hacer caso, entender —y soportar— a Wittgenstein, y sin el cual ese joven vienés, genial pero apasionado y terco, jamás habría llegado a ser el histórico «Wittgenstein». Allí estaba George Edward Moore, el filósofo del sentido común, el más célebre en Cambridge en aquel momento, que en 1903 había publicado sus famosos *Principia Ethica*. El ambiente cultural de esa ciudad antes de la Gran Guerra fue irrepetible. A la sociedad secreta de Los Apóstoles, por ejemplo, llamada La Sociedad sin más, pertenecieron las figuras literarias e intelectuales de la época y también muchas del Círculo de Bloomsbury. Wittgenstein declinó el honor de ser miembro —un gran y muy especial honor de ese grupo esotérico— al poco tiempo de haberlo aceptado, tras muchas dudas y sin pedirlo. No le gustaba el ambiente selecto, un tanto artificioso y ligero, intelectualmente, ni la promiscuidad sexual de que hacía gala. En esa Sociedad conoció a John Maynard Keynes, con quien mantendría una relación muy especial toda la vida, pues fue quien le ayudó, con sus influencias, a volver a Cambridge en 1929, a conseguir su nacionalidad inglesa después, e incluso a visitar la Rusia de Stalin.

En 1911, Wittgenstein comenzó a asistir a las clases de Russell en el Trinity College, aunque seguía matriculado en Manchester. No tenía claro si seguir con los motores de aviación o dedicarse por entero a la filosofía. Russell, después de leer su trabajo, le convenció de que abandonara sus estudios de aeronáutica y se dedicara a la filosofía. En 1912 se matriculó en el Trinity College. Y allí avanzó rápidamente en sus estudios de lógica y fundamentos de la matemática con Russell, que debió soportarlo hasta altas horas de la noche en sus habitaciones.

Wittgenstein pronto le demostró que la lógica era demasiado difícil para él, cosa que Russell admitió.

Wittgenstein también asistió a las clases de psicología de Moore. Russell y Moore, dos catedráticos famosos, dieciséis y diecisiete años mayores que él respectivamente, respetaban su genio y su profundidad en el pensar, soportaban su carácter exaltado y vehemente. Discutían con él de igual a igual. Wittgenstein se negaba a escribir sus ideas hasta que no resultaran perfectas, a pesar de tener un miedo cerval a morir o a volverse loco antes de que sucediera. Discute con Whitehead, se hace amigo también del matemático Godfrey Harold Hardy, se convierte en un miembro muy activo del Club de Ciencia Moral, el foro más famoso de debate de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cambridge, donde contribuye a elevar la intensidad y el nivel de las discusiones, secundando en su buen hacer a Moore, su presidente entonces, en cuyo cargo le sucedería muchos años después. Russell quiso que se tomaran al dictado sus pensamientos. Moore tomó notas de ellos. En diciembre de 1911, a los veintidós años, Wittgenstein dio su primera conferencia: «¿Qué es filosofía?».

Filosofía era para él entonces lógica y metafísica. Justamente lo que luego manifestaría en el *Tractatus* [TLF]: análisis lógico del lenguaje con vistas a la determinación de su claro significado y una concepción del mundo montada sobre él, lógica también. Es decir: descripción lógica del lenguaje y del mundo. Por todo ello, Wittgenstein prefería el ambiente vivo de discusión de Cambridge antes que el aprendizaje académico de la historia de la filosofía, que siempre le pareció una pérdida de tiempo. Su voluntaria ignorancia de la historia de la filosofía evitó que se enredase en discusiones sin fin, en la trampa de la circularidad hermenéutica. La destruyó de un plumazo, sin darle importancia. No siguió su juego. Dedicarse a la filosofía tradicional y a hacer filosofía de ese estilo era para él «una especie de muerte en vida». Decía sin asomo alguno de vergüenza no entender a Platón, a Kant o a filósofos semejantes. «Apenas acababa de comenzar lecturas sistemáticas en filosofía y ya expresaba su más ingenua sorpresa de que todos los filósofos que por ignorancia había admirado antes fueran en realidad estúpidos, deshonestos y cometieran errores repugnantes», escribió David Pinsent, su mejor amigo.

Entre las muchas actividades a que se dedicó Wittgenstein en esos primeros tiempos de Cambridge están los experimentos psicológicos sobre el ritmo en el lenguaje y en la música, que hizo precisamente con Pinsent. Con él, Wittgenstein realizó dos viajes de vacaciones, uno

a Islandia ese primer verano de 1912 y otro a Noruega en septiembre del año siguiente. Fue quizá su mejor amigo. Wittgenstein era homosexual, pero se conocen pocos detalles al respecto. Tampoco de su relación con David. Cuando éste murió durante la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein estuvo a punto de suicidarse. Fue su tío Paul quien lo disuadió de hacerlo —se lo llevó a su casa de campo, en el idílico entorno de Salzkammergut— y a él debemos que emprendiera entonces la redacción definitiva del *Tractatus*, obra que dedicó a Pinsent y que constituye uno de los libros de filosofía más bellos y con más influjo en el siglo XX: todo un poema lógico. Con esas ideas sobre la esencia del lenguaje, la naturaleza del mundo, la lógica, la ciencia, la filosofía, sobre el misticismo estético, ético o religioso, Wittgenstein influyó decisivamente en la filosofía. Dijo lo que, según él mismo, no se podía decir.

Tras unas vacaciones navideñas, en enero de 1913 muere el padre y Wittgenstein hereda una enorme fortuna, que después de la guerra regalará íntegramente a sus hermanos. Tras otro invierno como estudiante en Cambridge, Ludwig viaja con Pinsent a Noruega, de donde regresa a comienzos de octubre con la idea de volver a retirarse allí durante un tiempo para pensar en soledad sobre «la lógica y mis pecados».

Wittgenstein vivió atormentado por complejos de culpa, probablemente secuelas de la rigidez con que los había educado su padre y que llevó a dos de sus hermanos mayores al suicidio. El sentimiento de culpabilidad era también para él una especie de sentimiento místico, absoluto, al lado del de asombro ante la mera existencia del mundo o del de sentirse, en momentos de serenidad, absolutamente a salvo pasara lo que pasara. Por su condición incómoda de judío, por su homosexualidad no asumida públicamente, por no llegar nunca al régimen estricto e ideal de conducta imaginado, o por lo que fuera, se sentía sucio como un cerdo. «Mi vida ha sido hasta ahora una gran cochinada, pero: ¿debería continuar siéndolo por siempre?», había escrito a Russell el 3 de marzo de 1914 desde Skjolden, Noruega. Skjolden fue el retiro de Cambridge, tan importante uno como otro. Y entre ambos se forjó el Ludwig Wittgenstein esencial e histórico.

En agosto de 1914, Wittgenstein se alistó voluntariamente como soldado raso. Tenía veinticinco años. Unos meses antes, desde Noruega, había escrito a Russell: «¡No puedo ser un lógico antes que un ser humano! Con mucho, lo más importante es ajustar cuentas conmigo mismo. [...] Si me acobardo al escuchar los disparos será señal de que

es falsa mi visión de la vida [...]. Tal vez la cercanía de la muerte me traiga la luz de la vida». Durante esos años, en el frente y la trinchera, Wittgenstein escribió sus ideas, ideas que se fueron ahondando con los avatares de la guerra. Las anotaciones de los diarios fueron fundamentales para la redacción del *Tractatus*. El 2 de agosto de 1916, un tanto sorprendido, escribió: «Sí, mi trabajo se ha extendido de los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo». Ludwig había comenzado la guerra siendo un lógico y la terminó siendo un místico.

Tras la Primera Guerra Mundial, Ludwig era otra persona. Del patricio-dandy-arrogante había surgido un hombre de sencillez tolstoiana que lo primero que hace es renunciar a su dinero y con él a toda su vida anterior. El dinero, decía, hace mal a todos, sobre todo a los pobres (los ricos ya lo sufren de entrada). Se toma en serio la retirada del mundo y no sólo del ambiente de Cambridge. «Ojalá viviera ya en otra parte que en este cochino mundo», escribió. Abandonó la filosofía, y sólo se preocupó por la publicación del *Tractatus* como una especie de testamento al respecto. Se matriculó en la Escuela Normal de Viena y en julio de 1920 recibió el título de magisterio. Inició entonces su andadura de seis años como maestro de escuela por pueblos de la Baja Austria. Pero al maestro de pueblo, a esa altura, se le compara con la eminencia universal de Einstein y Freud, su ya famosísimo conciudadano vienés. Su libro era objeto de estudio y discusión en la Universidad de Viena. El matemático Kurt Reidemeister lo había presentado en la Facultad de Matemáticas, en el célebre seminario de Hans Hahn, y el filósofo de la ciencia Moritz Schlick en la Facultad de Filosofía ante el grupo del que surgiría luego el renombrado Círculo de Viena.

En 1926, a raíz de sus problemas con padres y alumnos, deja el magisterio y vuelve a Viena, donde se hace cargo de la realización de la obra de la casa que su hermana Margarethe, llamada familiarmente Gretl, había encargado a un arquitecto discípulo de Adolf Loos, Paul Engelmann. La famosa casa de la Kundmanngasse, por su limpia y ascética belleza, es el monumento arquitectónico de la lógica pura y estricta del *Tractatus*. Durante esa época, en Viena, poco a poco retorna a la filosofía.

Russell, Frank Ramsey —promesa truncada de la matemática— y Keynes le ayudan a volver a Cambridge. En enero de 1929 se traslada a Cambridge. «Dios ha llegado —escribiría Keynes a su esposa—. Me lo encontré en el tren de las 5.15.» El autor del *Tractatus*, el maestro de pueblo, el arquitecto aficionado, a los cuarenta años, vuelve a ser un estudiante, tiene que terminar su carrera para ganarse la vida. Los planes

de estudio han cambiado y ya no puede alcanzar el grado de *bachelor*, sólo puede graduarse con el título de doctor. Después de alguna historia penosa con Moore, por la arrogancia de su carácter, se acepta el *Tractatus* como tesis doctoral. El 18 de junio obtiene el título de doctor después de argumentar sus ideas ante un tribunal del que formaban parte Russell y Moore. Cuentan que al terminar su exposición, se acercó a ellos y con una palmadita en el hombro dijo: «No os preocupéis, ya sé que nunca entenderéis nada».

Gracias a ellos y a Ramsey consigue, al día siguiente, dinero del Trinity College para seguir sus investigaciones. En diciembre, después de presentar el texto de lo que conocemos hoy como *Consideraciones filosóficas*, se le concede una beca de investigación por cinco años; una vez más gracias a un informe positivo de Russell, que dice no comprender mucho las ideas de Wittgenstein pero que como lógico que es, cree que de continuar trabajándolas probablemente lleven a una filosofía nueva por completo. Russell nunca entendería esa nueva filosofía del lenguaje corriente de Wittgenstein. «No le preocupa el mundo y nuestra relación con él, sino sólo los distintos modos en que las gentes necias pueden decir cosas necias», es todo su dictamen sobre ella. Su amistad se perdería por miles de incomprensiones mutuas. «Locuaz y superficial, aunque, como siempre, asombrosamente rápido», escribió Wittgenstein a Moore, el 3 de diciembre de 1946, refiriéndose a la intervención de Russell en una reunión del Club de Ciencia Moral en que coincidieron.

Wittgenstein, en aquella época, escribió y dictó incansablemente notas y más notas, páginas que destruyó, o de las que hizo nuevas versiones, cortó en trozos y pegó en otro orden, eligió algunos, apartó otros... Sus clases, sus acaloradas discusiones en el Club de Ciencia Moral, su carácter extremadamente incómodo debido a su sinceridad y tensión intelectual, su pasión por la polémica, su extraña indumentaria y modo de vida fueron generando una leyenda de rareza genial. «Nunca hasta ahora habíamos visto pensar a un hombre», parece que decían sus alumnos el primer día de clase. Wittgenstein pensaba en voz alta. Sin papeles, ante un grupo escogido de alumnos, masculinos a ser posible, una media docena, sentados en sillas plegables que habían de llevar ellos mismos, en una sencillísima habitación del Whewell's Court del Trinity. Ponía la maquinaria de su cabeza a pensar, en medio de largos y tensos silencios, de maldiciones sobre su propia estupidez, de apelaciones a los alumnos y diálogos con ellos. Moore —a quien Wittgenstein sucedería en su cátedra en 1939— asistía a sus charlas regularmente y publicó sus apuntes de los años 1930-1933 en *Mind*.

En aquel entonces, su mejor amigo y compañero de discusión en Cambridge era Piero Sraffa. Sraffa era un economista, también *fellow* en el Trinity, amigo y camarada de Antonio Gramsci, a quien Keynes había ayudado a salir de Italia, donde lo amenazaba la ira de Mussolini tras haber publicado un artículo en contra de su régimen. Es curiosa la amistad de Wittgenstein y su diálogo con un activista político como Sraffa, pues según sabemos, Wittgenstein nunca tuvo tentaciones políticas. La relación y las conversaciones con Sraffa fueron importantes en aquellos momentos de cambio (citado junto a Ramsey en el prólogo a las *Investigaciones* como estímulo de sus nuevas ideas), aunque no se sabe mucho de ellas. Al contrario de las que mantenía con Ramsey y Friedrich Waismann, éstas le hablaban de futuro, no del pasado, de nuevas perspectivas más reales, menos logicistas.

Su amigo Frank Ramsey, que murió a los veintinueve años, en enero de 1930, había querido reformular los fundamentos logicistas de la matemática con ayuda de la filosofía de la lógica del *Tractatus*, pero Wittgenstein no sólo rechazó planteamientos concretos de esa reconstrucción, sino el intento mismo de fundamentar siquiera la matemática, algo que se convertiría en un rasgo básico de su segunda filosofía. Con Ramsey se comportó como lo haría con Waismann, a quien en 1931 deja tirado con el proyecto común «Lógica, lenguaje, filosofía», una exposición más asequible de la filosofía del *Tractatus*, que llevaban en común —el que trabajaba era Waismann, Wittgenstein sólo sentenciaba— desde hacía un par de años.

Sraffa, como decíamos, lo mantenía en contacto con los acontecimientos (Wittgenstein se negaba a leer periódicos y a escuchar la radio). Y mucho hubo de hacerle pensar la concepción esencialmente social e intersubjetiva del lenguaje, la perspectiva antropológica general que le expondría este marxista, pues el lenguaje dejó de ser un sistema abstracto para convertirse en una acción humana.

Fuera como fuere, el pensamiento de Wittgenstein fue cambiando radicalmente hasta llegar a ser la alternativa al primero, al de antes de la guerra, prácticamente el contrario; aunque alternativas y contrarios se parezcan mucho en su oposición, pues ambos se necesitan para existir. En el primero, analizaba lógicamente el lenguaje y el mundo buscando un ideal universal de perfección significativa en un sujeto metafísico, minusvalorando cualquier uso del lenguaje que no fuera el lógico y científico, que tuviera que ver con las peculiaridades de un sujeto empírico y emocional. En el segundo, analiza el lenguaje corriente, con sus innumerables usos y juegos diarios, buscando el

sentido de las cosas en él mismo, tal como es, como acción humana sometida a un entrenamiento reflejo dentro de una forma concreta de vida sujeta a condicionamientos naturales, sociales y culturales, en una imagen concreta de mundo.

Hacia el final de los cinco años de contrato con el Trinity, Wittgenstein se replanteó su vocación. Dos meses después de finalizado el contrato, en agosto de 1936, volvió a Noruega. De esa época (1936-1937) son sus diarios más bellos. En ellos se ve la pelea cotidiana con él mismo, con sus ideas religiosas, con sus dudas respecto a su trabajo, con la soledad, en medio de la cual, y en su guerra particular esta vez, pone las bases de su segunda obra revolucionaria: las *Investigaciones filosóficas* (IF). A su nueva estancia en Noruega, como a la primera, le seguirán acontecimientos políticos nefastos.

La anexión de Austria por Adolf Hitler, en marzo de 1938, llevó a Wittgenstein a adquirir automáticamente la nacionalidad alemana, nacionalidad que no deseaba. Solicitó entonces la inglesa, así como un puesto en la Universidad de Cambridge, que entonces se hizo más perentorio y menos difícil de conseguir. En octubre de ese año, la Facultad de Filosofía lo nombró miembro numerario. Wittgenstein solicitó en aquel momento la cátedra que Moore dejaba libre tras su jubilación. El 11 de febrero de 1939 la Universidad de Cambridge le nombró catedrático de filosofía en el Trinity College. «Denegar a Wittgenstein la cátedra de filosofía habría sido como denegar a Einstein la cátedra de física»: con esas palabras justificó el profesor Charlie Dunbar Broad, de reconocida antipatía hacia Wittgenstein, la decisión. El 14 de abril le concedieron la nacionalidad inglesa.

Mientras tanto, la familia Wittgenstein, hermanas y allegados (el único hermano que le quedaba, Paul, vivía ya en Estados Unidos) tenían problemas por sus tres cuartas partes de origen judío. Wittgenstein, a esas alturas ciudadano británico, negoció con los nazis una salida a la cuestión: 1,7 toneladas de oro, se dice, por lavar la cara, más bien la sangre, de su abuelo Hermann Christian, hijo de padre y madre judíos, haciendo de él un espécimen natural de la raza alemana.

Desde el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, Wittgenstein, que ya tiene cincuenta y un años, incómodo como mero espectador de la guerra, intentó colaborar de algún modo en las tareas comunes. A partir de noviembre de 1941 compaginó sus clases con el trabajo en el Guy's Hospital de Londres. En abril de 1943 dejó Cambridge para trabajar, en Newcastle, con un equipo médico que investigaba una terapia de shock para las heridas. Pero en octubre de 1944 tuvo

que retomar su cátedra, que no podía abandonar por más tiempo. Tres años más tarde decidió dejarla del todo. En diciembre de 1947 renunció oficialmente a ella para dedicarse a la escritura y se trasladó, esta vez, a Irlanda, desde donde viajaba de vez en cuando a Cambridge o a Viena. Escribió incansablemente, y copias de compilaciones de sus anotaciones o dictados a sus ex alumnos corrían desde hacía años por Cambridge y Oxford. Era ya una leyenda en vida. Personaje raro, genial, austero.

En 1949 le diagnosticaron cáncer de próstata. Él siguió escribiendo. Unos meses antes de su muerte, entre octubre y noviembre de 1950, Wittgenstein viajó a Noruega, pensando en quedarse allí, pero su cáncer y Ben Richards, su acompañante durante esas cinco semanas, se lo desaconsejaron. Y volvió a Cambridge. Los últimos años de su vida ni siquiera tuvo casa. Residió en pensiones humildes, hoteles baratos, en casas de amigos, y murió en la de su médico.

Durante los dos últimos meses de vida escribió quizá su obra más lúcida: los parágrafos 300 a 676 recogidos en *Sobre la certeza* [SC]. Los siete últimos están fechados el día 27. La duda, como la justificación, ha de tener un fin, dice en ellos, no puede dudarse de todo, hace falta dejar alguna vez de fundamentar las cosas. «Cuando se sabe alguna cosa es siempre por gracia de la Naturaleza.» (SC, §505.) Sólo de ella y en ella, como último fundamento de todo, acabó fiándose. Sólo ella dio definitivamente la paz buscada a su pensar. La paz de la inocencia del niño o del animal. «¿Cree el niño que la leche existe? [...] ¿Sabe el gato que existe el ratón?» (SC, §478.) No. «El saber comienza después a otro nivel.» Y con él los agobios intelectuales. Pero su fundamento y último sentido son esa inconsciencia y esa serenidad de lo primigenio. La oscuridad del abismo de lo natural a la que ya regresaba.

Desde la otra cara de la moneda (no la de la dedicación exclusiva a algo, la filosofía, sino la de la liberación de todo lo demás para ello), la vida de Wittgenstein puede seguirse también como un proceso constante interior y exterior, de tintes neuróticos y calidades dramáticas, como un camino de purificación y renacimiento, que podría llamarse perfectamente místico, de renuncia al mundo, de liberación en su persona y su entorno de todo lo que pudiera apartarle de la filosofía.

En cualquier caso, tanto liberada como comprometida, la vida de Wittgenstein es la clave de su obra. Y esa unidad de vida y obra es la clave del «algo» fascinante de lo que estamos hablando. Y la clave de esas claves aparece en la conocida frase de su cita predilecta y repetida, la ex-

presión de Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon: «Le style, c'est l'homme». Hay que pensarlo bien: el estilo es el hombre, el hombre es el estilo, y nada más que el estilo. O el estilo es el pensar, el pensar es el estilo, y nada más que el estilo. O el estilo es la verdad, la verdad es el estilo, y nada más que eso. O el estilo es la filosofía, etcétera. La persona, el pensar, la filosofía, la verdad por sí misma y la verdad de todo ello, es cosa de estilo. No hay otra verdad que el estilo, no hay otra filosofía que el estilo, no hay otra vida que el estilo (de vida)... La verdad es un estilo de verdad, la filosofía es un estilo de pensar, la vida es un estilo de honradez y decencia... Todo ello es muy wittgensteiniano.

¿Qué estilo? Ese estilo personal o modo de vida suyo, retirado, austero, alucinado por el pensar, al borde del suicidio y la locura, pero con la suprema hondura que proporcionan las cosas serias. De alguien que quiere discutir y pelear con Dios, por ejemplo, que mientras filosofa en la soledad de su cabaña de Noruega se siente como encerrado con Dios en una jaula, como dos fieras salvajes al acecho, esperando a ver quién salta primero sobre la otra (MP, 17-3 y 17-4-1937, respectivamente), por citar alguna imagen de su vida, porque hay mil detalles del estilo wittgensteiniano. En cualquier caso, siempre es unidad de vida y pensar: se vive para pensar porque no hay nada más digno por lo que vivir, y se piensa para vivir porque sin pensar no hay vida. Un marco simplemente teórico no legitima nuestras prácticas ni nuestros pensamientos, nuestra vida ni nuestro pensar, que siempre se entienden mejor desde dentro, unidos, en su irrenunciable dialéctica. La teoría es un exceso de lenguaje, enmarca las cosas en un horizonte tan exangüe como pretencioso, si no es vida es mendaz, dice lo que hay que decir en cada caso, a conveniencia, o es ebriedad logorreica, palabras que salen a borbotones de nada y a borbotones van a nada. No tienen nada que ver con la verdad, es decir, con la veracidad. ¿Qué otra verdad hay? ¿Cuáles pueden ser el origen y la finalidad de las palabras sino la decencia de vida y pensar unidos? ¿Hay algún otro fundamento que la corrección y acuerdo humanos? ¿En qué consisten, pues, la verdad de las cosas y el significado de las palabras? Si no se fundan en un pensar y una vida honrados, acordes en su decencia, con su forma de vida, son mera retórica en el aire, castillos de naipes.

Wittgenstein vivió una vida en extremo ascética, única y exclusivamente dedicada a pensar, escribiendo hasta que perdió la consciencia, la antevíspera de su muerte. Sus últimas palabras a la señora Bevan —el ángel de su solitaria agonía, la esposa del médico en cuya casa murió—, fueron: «Diga a mis amigos que mi vida ha sido mara-

villosa». Lo maravilloso de su vida, dice Brian McGuinness, es que siempre hizo lo que quiso (aunque no eligiera lo fácil, añadiríamos). Y lo hizo, efectivamente, a pesar de su padre, a pesar de sus fantasmas de siempre.

En su tumba del cementerio de la iglesia católica de San Gil de Cambridge, a una milla del templo en la carretera de Huntington, para asombro de muchos, sólo se ve una sencilla lápida sobre la hierba con nombre y fecha: «Wittgenstein 1889-1951».

UN PENSAMIENTO ENTRE LA LÓGICA Y EL LENGUAJE

Tanto la manera de pensar de Wittgenstein como las conclusiones a las que llega su pensamiento son particulares. Por una parte, fue un genio del pensamiento y por otra, la genialidad de su pensar consistió en destruir el pensamiento, al menos el tradicional; la filosofía después de él ya no es la misma, puesto que quien se aferra a sus últimas aportaciones deja de filosofar o tiene que hacerlo de manera completamente distinta. El pensamiento de Wittgenstein está hecho de fragmentos y retazos, y se hace difícil exponerlo si no es también de una manera fragmentaria. Ahora bien, si tuviéramos que definirlo de una forma tradicional diríamos que su filosofía es «crítica del lenguaje», y que en esto consiste, situada como un péndulo entre la lógica y el lenguaje, y con el lenguaje y sus juegos lógicos e ilógicos. En un principio entendía la filosofía como la clarificación lógica del lenguaje filosófico; sin esta claridad, la filosofía no diría más que «sinsentidos». Más adelante pensó que la filosofía no debía ser teórica sino práctica, y que para aclararnos en ella debería considerar si las proposiciones filosóficas son claras u oscuras o sencillamente ininteligibles. En los párrafos y apartados siguientes repasamos estas confluencias y meandros, estos vaivenes entre varias maneras de pensar y de acercarse a la filosofía desde el presupuesto más inmediato de todos: el lenguaje como límite y barrera del pensar, pero también vehículo desbocado de infinitas posibilidades: desde lo obvio hasta lo absurdo.

Apuntes sobre una manera de pensar

Wittgenstein fue un maestro de la brevedad y la concisión. Amaba la palabra desnuda, el sablazo directo del lenguaje, la precisión matemáti-

ca y la cromática de la lógica. Sostuvo que había que dejarse de retórica y decir las cosas que se pueden decir de manera directa, una actitud que impregnó tanto su filosofía como su vida. Estas y otras consideraciones hacen del estilo del pensador vienés un caso único e inimitable.

Contra retórica y novedad

Antes de saber si es verdadero o falso lo que decimos hay que saber si siquiera decimos algo cuando hablamos. Eso, además de una radical postura analítica del lenguaje es una actitud sincera de vida, enfrentadas ambas tanto a la verborrea absurda metafísica como a la efusividad de la moralina sentimental. El rechazo de la teoría es en Wittgenstein paralelo a su horror por lo retórico en literatura, dice McGuinness con toda razón; pero en este sentido profundo, grave, «religioso» (la religiosidad de Wittgenstein hubo de resumirse, por la ausencia de fe, en una postura seria ante cualquier eventualidad de la vida y del pensar). Cosa de estilo, en efecto. De estilo de vida sobrio y riguroso, cristalino y decente. «El ornamento es delito», proclamaba ya su conocido, primero respetado, luego aborrecido, Loos. La retórica banal, la que no nace de esfuerzos sinceros por expresarse y expresarse bien, es indecente.

Wittgenstein consideraba la vida un deber o una tarea. Poseía criterios morales muy estrictos y exigía respuestas graves a una sociedad en que la mayoría se contentaba con respuestas no tan exigentes, más bien superficiales. Y eso le hacía incómodo hasta para los amigos, ser amigo suyo debía de ser muy fatigoso, en efecto: «a full-time-job», confirma su amigo Gilbert Pattison. Igual que ser alumno. Con su filosofía (y sus manías en contra de ella) quería cambiar el modo de pensar y de vivir de todo aquel con quien intimaba, y en algún caso lo consiguió, dramáticamente a veces (alejando de sus estudios a alumnos bien dotados para que emprendieran una profesión manual, con gran enfado de sus familias). De todos modos, dramático o no, con consecuencias para la vida entera o sin llegar a tanto, nadie que conociera a Wittgenstein quedaba indiferente, más bien impresionaba por su tensión intelectual, sus preguntas obsesivas, su profunda inteligencia, su crítica tan demoledora como sincera. En su novela *El mundo tal como lo encontré*, en una atmósfera literaria muy lograda al respecto, Bruce Duffy cita el supuesto diario del primer amigo de Wittgenstein, David Pinsent, discípulo preferido de Moore, que, en la ficción, el 30 de julio de 1914, solo con Wittgenstein, en la cabaña de Skjolden, escribe acerca de su «miedo a que W. robe mi alma y haga de mí un hombre diferente, a su ima-

gen. Como resultado de mis miedos siento que debo construir mi vida en aquellos escondrijos donde no lo hace W., como el liquen resistente que se cuelga de las rocas de las montañas». (Quizá no sea verdad, pero podría serlo.)

Cambiaba la vida de otros, pero él era conservador. A pesar de la zozobra en que vivía abriendo camino con su análisis lingüístico a la destrucción de las mayores construcciones mentales, castillos metafísicos de naipes y aire, de la historia, a pesar de que destruía, destruía, destruía, de que le hubiera gustado que su nombre pasara a la historia como el de quien incendió la Biblioteca de Alejandría, el fondo no se movía. Encabezó muchas revoluciones, pero no se enteró de ninguna. Desde la Primera Guerra Mundial, al menos, cuando olvidó su dandismo, fue enemigo de todo tipo de pensamiento progresista, en el sentido en el que ya desde el prólogo del *Tractatus* (1918), que repite en 1945 en el de las *Investigaciones*, lo que pretende no es novedad, ni originalidad, sino claridad. O fue conservador, por decirlo de otro modo, en el sentido de anacrónico, puesto que vivía casi ausente, en la nube de la gran cultura de Beethoven, Schumann, Schubert, Goethe, Tolstói, William Blake, etcétera, sintiendo la necesidad de rehacer la sociedad y cultura del pasado, debido a la oscura situación que percibía en su tiempo. En Rusia, por ejemplo, buscó, sin encontrarlo, trabajo manual, vida simple, impoluta, la de Tolstói, un nuevo orden social, el del campesinado de siempre, pero dada su educación y orígenes, el que de verdad parece que sentía siguió siendo el del *Gründerzeit* (la época del despertar económico y cultural germánico) y la época victoriana. Había sido educado en la música del clasicismo vienés y en la vena de la literatura alemana, con Goethe a la cabeza, que rechazaba el nacionalismo y la fe en el progreso que impregnaron la cultura europea del siglo XIX y comienzos del XX. Dicho de otro modo, Wittgenstein fue un conservador cultural a quien repugnaba el espíritu avasallador de la civilización europea y americana, aunque, como dice Glock, su consecuencia y pasión intelectual le preservaron de ser un nostálgico o corto de miras.

Escepticismo e ilusión

A pesar de su conservadurismo, o por él, por la claridad y la grandeza que perseguía, al menos el segundo Wittgenstein era un escéptico clásico, pirrónico, dice el filósofo Stephen Toulmin, que le conoció bien. Es decir, no tenía ninguna opinión filosófica, las discutía para mostrar que se basaban en malentendidos y para aniquilar, así, toda generali-

zación filosófica. Consideraba la verdad una ilusión. Primero, como ideal del análisis lógico, se trataba de una ilusión asintóticamente creída luego, en la época de que habla Toulmin, mera coincidencia de modos de vida y reglas de juego; la verdad era una desilusión sobriamente asumida.

El ideal de juventud logicista: una especie de armonía preestablecida entre mundo y lenguaje, cosas y palabras, hechos y proposiciones, que corresponden a una especie, también, de proyección figurativa matemática punto por punto; un mundo feliz lógico, con su lenguaje formal feliz, donde todos los hechos y proposiciones surgen de una especie, también; de idea platónica, una variable lógica, la «forma general de la proposición», que por aplicación sucesiva genera todas las proposiciones del lenguaje y todos los hechos del mundo, en perfecta armonía lógica unas y otros por su mismo origen. Armonía que, a su vez, hace que la verdad, como correspondencia, en este ámbito de logicidad del mundo, del lenguaje y de la ciencia, sea idealmente calculable; es decir, calculable si el ideal del análisis se cumple, si éste llega —que nunca llegó— a los objetos simples, a las cosas, que son los ladrillos en que se apoya la construcción de todo el entramado lógico del mundo, y del lenguaje, sin los que, por supuesto, todo queda en el aire. Sin ellos las palabras no significan nada porque no tienen nada que significar; sin ellos no hay hechos (conjuntos de cosas) y por tanto las proposiciones (conjuntos de palabras) no tienen sentido, es decir, no las hay tampoco; y si no hay proposición alguna, al menos una, elemental, no hay base, pues necesita comenzar por la negación de una proposición, la repetición generadora de lenguaje y mundo de la forma general de la proposición, que entonces funciona en el vacío. Tampoco funcionan las tablas de verdad, ni, con ellas, la verdad misma de las proposiciones complejas, que dependen de los valores de verdad de las proposiciones elementales.

Nunca se cumplió hasta el final, es decir, desde el principio, el análisis lógico, pero, por lógica, era posible hacerlo (se consideraba que la lógica era el recinto de toda posibilidad y que todas las posibilidades eran sus hechos). Y con ese supuesto bastaba. Ningún formalismo, logicista, atomista, o como fuera, ningún empirismo lógico, fue capaz de dar el paso a lo real.

Como bien se ve a distancia, se trata de ilusiones de juventud, de un comienzo de siglo, el XX, que arrumba con la razón metafísica y estrena un tanto crédulamente el lenguaje como nuevo ámbito de comprensión del mundo: la razón no es accesible aunque la haya, porque no hay experiencia posible de un objeto así, y si la hubiera, su manifes-

tación senso-perceptiva, analizable, sería, en cualquier caso, el lenguaje. Ilusiones de juventud, también, del joven Wittgenstein, aterrizado en Cambridge, vía Jena, en el foco más preclaro del logicismo (Russell, Frege). El análisis lógico del lenguaje, la lógica como base de la metafísica y de la matemática, de lo real y del cálculo, o de la metafísica y de la ciencia en general, es decir, de lo real y de su conocimiento, la lógica pura como estructura más íntima de lenguaje y mundo; como vida del sujeto microcosmos, ojo del mundo, espejo del mundo, límite del mundo, que es el mundo o que subsume todo: el «sujeto metafísico», una sublimación del Wittgenstein joven.

Ese sujeto, su análisis y artificio lógico de lenguaje y mundo, era una ilusión «ingenua» de Wittgenstein y fue una ilusión confesa para él mismo después (Kurt Gödel le ayudaría mostrándole los límites del razonar formal con su famoso teorema de incompletud); y es cada vez más una ilusión, penosa ya, en un mundo posmoderno que se las sabe todas, demasiado viejo y sabio para creer en más relatos míticos o fantasías lógicas del mundo. Pero fue una bella ilusión, de una estética-sensibilidad exacerbada. Y más que bella, porque como ilusión de lo lógico, curiosamente, liberó lo místico, llenó a rebosar de lógica el mundo del espacio-tiempo, hasta sus límites, de modo que no dejó resquicio alguno para que se colaran en él fantasmas eternos. Valores que habitan más allá del espacio y tiempo, que fuera del lenguaje y el mundo no son peligrosos, porque solamente suponen un arrobo íntimo *sub specie aeterni*, pero que, como imposibles objetos del lenguaje y del mundo y precisamente por forzarles a algo imposible —a que sean objetos de experiencia lógicamente descriptible en el mundo—, sí son peligrosos, porque generan inevitablemente locuras, confusiones, discusiones, enfrentamientos, desgracias. Esos genios de facultades discursivas y oratorias, que siempre los hay en cualquier capilla o fundamentalismo de la estética, de la ética, de la política o de la religión, son los maestros de esta peligrosa ceremonia del absurdo. El Wittgenstein lógicamente iluso los condenó con serenidad al silencio místico. En esto no fue nada iluso, nunca se agradecerá bastante el fondo realista, o surrealista, de su crítica del lenguaje místico, sobre el que aparece el ridículo de tales ceremonias y maestros de ceremonias del absurdo. El absurdo, si bien se entiende, es decir, si no se quiere ni entender, es algo mucho más grande que su discurso, sólo en el cual es absurdo. Lo místico, si no se entiende lógicamente y no se permite uno hablar de ello, es algo serio y digno de respeto como objeto de melancolía humana. Si se pretende entender y expresar se lo ridiculi-

za. Ya decía Kierkegaard, en este mismo sentido y en parecido contexto, que con sus ritos y ceremonias las iglesias no hacen más que convertir a Dios en un payaso.

El Wittgenstein del *Tractatus* jugaba el juego de la lógica, sin darse cuenta de que era un juego, nada más que un juego, que él bien pudo creer entonces único (en el mundo, desde luego, porque, al menos, sí se salió de él con la mística). El Wittgenstein posterior comprendió la lógica del juego, la lógica del perenne jugar humano, de los innumerables juegos en que desaparece el supuesto significado, sentido y verdad eternos de las palabras en el mero uso que, a conveniencia, convención, según intereses, se hace de ellas: para todo hay un juego. Si el primer Wittgenstein tenía en mente el cálculo —leibniziano— de la verdad en los ámbitos de sentido del lenguaje, no en los inefables místicos, el segundo no puede tener otra concepción de la verdad que el acuerdo o la coincidencia en el juego. Y en cualquier ámbito, porque en cualquier ámbito se juegan juegos de lenguaje ad hoc, se usan ad hoc las palabras, y de modos diferentes en unos y en otros. De modo que todo vale igual, que nada vale nada porque todo vale igual, como en el *Tractatus*; aunque ahora ya no haya un criterio supremo de silencio, y por lo tanto de límites del juego, sino que todos los juegos y usos de palabras tienen la misma viabilidad y derecho, porque todos siguen reglas, sus reglas, las que sean, es decir, todos son igualmente juegos. También «Dios» cabe en un juego, digamos, o la «belleza», el «bien» y la «realidad» místicos. De todo se puede hablar porque todo es criatura del lenguaje, y del lenguaje corriente. Todo aparece entre comillas, digamos. El lenguaje es el dato último y primero de lo humano. No hay experiencia de otra cosa. No hay otra cosa. «La esencia se expresa en la gramática.» (IF, I, §371.) «Lo que, aparentemente, *tiene que* existir, pertenece al lenguaje.» (IF, I, §50.)

No extraña, pues, lo que decíamos, del segundo Wittgenstein al menos, que no mantenía ninguna opinión filosófica, que consideraba toda verdad como una ilusión, que sólo quería aclarar malentendidos y aniquilar, así, generalizaciones, es decir, opiniones y verdades. Toulmin recuerda que les aleccionaba en clase al modo de los escépticos clásicos: habíamos de liberarnos de toda generalización e intentar sólo ser sinceros y hacer justicia sin prejuicios a la complejidad y particularidad de nuestra experiencia, decía; y nada más, porque quienes creen que con la filosofía hacen algo bueno al mundo lo que están es engañando o seduciendo a la juventud. Y es que en muchos aspectos puede compararse la filosofía de Wittgenstein con aquella que describe

Sexto Empírico de los antiguos escépticos: una filosofía que no consiste en una serie de tesis —doctrinales o teóricas— sino que significa la elección de un determinado modo de vida, como dice muy bien McGuinness.

El estilo wittgensteiniano en contexto

Y así fue, Wittgenstein eligió un modo de vida al estilo de la «vida teórica» de los antiguos filósofos. El Trinity College, en tanto recinto de recogimiento y tensión interior, de diálogo y discusión intelectual —con Russell, sobre todo y hasta altas horas de la noche, con Moore, Pinsent, al principio; más tarde con el matemático Ramsey y el economista Sraffa—, era para él algo así como fue la Academia, el Liceo o incluso el Jardín griegos, sólo que quizá más tenso, por su tremendo mundo interior, donde luchaba a brazo partido con la lógica, pero también con ideas de suicidio, miedos de locura... y con sus pecados. En los momentos de mayor tensión del pensar hasta el Trinity le parecía un mercado y huyó a Noruega algunas temporadas, las más creativas de su vida. Russell le dijo la primera vez que lo hizo, en 1913: «Estarás muy solo allí». Él contestó: «Prostituyo mi espíritu cuando hablo con intelectuales». A lo que Russell respondió: «Estás loco». Y él: «Dios me libre de la cordura». «Aquí arriba no soy nada, absolutamente nada. Pregunte al viento qué es usted o si le importa. Pregunte a los animales. Me prestan poca atención y no tienen por qué hacerlo [...] Por eso estoy aquí. Hay que mirar hacia el mundo, sin preocuparse por quién o qué se es», decía a Pinsent en su cabaña de Skjolden en 1914, según la novela de Duffy *El mundo tal como lo encontré*. Y bien que podría ser cierto.

Esa lucha exclusiva por el pensar le impedía al principio escribir lo que pensaba. Parecía no querer separarse de sus pensamientos. A finales de marzo de 1914, Moore se fue a Noruega a visitar a Wittgenstein para tomar notas al dictado de sus últimos pensamientos. El famoso catedrático, el filósofo más famoso de Cambridge por entonces, lo hizo quizás a regañadientes, pero lo hizo (más tarde, como he dicho, asistiría regularmente a las clases de Wittgenstein). Entre otras cosas, Moore estaba recién casado, había dejado a su Dorothy en Cambridge, la echaba de menos, y la vida de cabaña, en pleno bosque, con Wittgenstein a solas, no era nada fácil, y menos para un blando como él. (Imaginemos, con Duffy, que las cosas sucedieran así, más o menos como él cuenta, aunque no es del todo cierto, porque al menos la cabaña no estaba aún construida cuando Moore estuvo.) Había viajado a ruegos de los amigos, sobre todo de Russell, que no podía ir, pero tenía sumo interés en

saber qué pensaba su ágrafo alumno austriaco sobre temas comunes de lógica antes de que sucediera cualquier cosa con él (suicidio, locura, depresión, abandono) y esas ideas se perdieran para siempre.

La lucha por la expresión fue un componente esencial del estilo de vida wittgensteiniano, además de un tema esencial de sus cavilaciones filosóficas. Su pensar pertenece a su lenguaje y su lenguaje pertenece a su pensar. Es decir, tan inconfundible es uno como otro. Y en ese juego tenso de pensar y escribir, de dentro y fuera, transcurre su vida. A pesar de ese arrebato exclusivista del pensar, o por él, el demonio literario platónico acabó poseyéndolo a la fuerza, digamos, de un modo muy peculiar, casi no-literario, como no-filosófica fue su filosofía, pero grande: una prosa tensa, entrecortada, aforística, abrupta, ocasional, inspirada, escueta, precisa, sin adornos, a menudo perfecta, sostiene Wellmer; en cualquier caso, inconfundiblemente «wittgensteiniana».

Se le reconoce un alto valor como escritor —raro tratándose de filósofos—, como a Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche o Heidegger. Hans-Johann Glock dice que el *Tractatus* y las *Investigaciones* se cuentan entre los pocos momentos culminantes de la prosa filosófica alemana, cada uno a su modo. Olvidando el caso de Heidegger, a pesar de su coetaneidad y ciertas afinidades encontradas, Nietzsche, por su talante, es el más cercano a Wittgenstein, porque a pesar de las diferencias de estilo literario los une su grandeza, el espíritu no académico y el estilo y modo del influjo universal que causaron en su época. El aforismo, dice con mucha razón el especialista en literatura alemana Joseph Peter Stern, sólo les une relativamente, porque a Wittgenstein, frente a Nietzsche, le faltaba el hábito declarado del profeta: el «tú» wittgensteiniano, en efecto, no es retórico, sí el de Nietzsche, que sólo monta monólogos sibilinos. Y le faltaba la puntillosidad del aforista. Los aforismos le salían naturalmente, a borbotones, dominado por ráfagas de ideas, como entrecortados, decíamos, sin estudio alguno. En ambos el pensamiento es inseparable de su peculiar modo de expresarlo, de su lenguaje personalísimo, y en ambos, el lenguaje mismo —comienza con Nietzsche, el precursor en eso como en muchas otras cosas— es el objeto primordial de la filosofía.

Sin perspectiva literaria, imposible en un ágrafo como Sócrates, el talante de éste y su vida dedicada a la filosofía se parecen a los de Wittgenstein más que los de ningún otro en toda la historia de la filosofía: su meta es la claridad, lo que importa es el estilo y no la filosofía doctrinal, interesan las preguntas y no las respuestas, más bien las preguntas sin respuesta, por la conmoción interior liberadora de

prejuicios y la consecuente purificación intelectual que genera el preguntar mismo. Ya sabemos que la verdad es una ilusión, o, lo que es lo mismo, que la verdad es la propia búsqueda de la verdad, sin fin. Pero esa ilusión asintótico-teórica es, desde un punto de vista, un ideal de existencia, y desde otro, una búsqueda inacabable y sabida así, que supone todo un estilo de vida y de muerte, de vida alerta (la «vida teórica», de que hablábamos) y de muerte asumida (la muerte socrática), dedicado a ella. Sócrates, precisamente como maestro de ironía, había de ser consciente de ello. Y desde ese punto de vista, Wittgenstein tendría y no tendría razón cuando dijo una vez, como escribe Ray Monk en su biografía del filósofo, que su método podía resumirse diciendo que era lo contrario al de Sócrates, porque éste buscaba precisamente las sustancias, esencias, generalidades que él quiso hacer desaparecer con su técnica de juegos. Eso no es del todo así, Sócrates, el *atopótatos*, el hombre más impenetrable de todos, el maestro de la ironía, el sofista redomado, el zorro dialéctico, sabía —había de saber, por las circunstancias concretas que cuentan los diálogos platónicos— que su método no llevaba a nada y que en el propio camino a ellas, las esencias se difuminaban (a eso es a lo que llevaba): lo que en el diálogo socrático se diluye con la disculpa de la búsqueda inacabable de su superior existencia son los mismos castillos («todo lo grande e importante» [IF, 1, §118]), que el análisis wittgensteiniano disipa en aire minando su cimentación inferior.

Nietzsche, Sócrates... como contexto. Wittgenstein, por su parte, recuerda Theodore Redpath, decía que imitaba a Frege, en tanto que había adoptado algunas peculiaridades suyas. Ya que sólo lo vio en persona de visita en Jena, un par de veces, y no le impresionó mucho —Frege no lo entendió muy bien nunca—, lo que imitaba de él hubo de ser el espíritu de *Las leyes fundamentales de la aritmética* (2 vols., Pohlen, Jena, 1893 y 1903), obra que, aunque luego criticara, siempre respetó, aconsejó, releyó, le acompañó en la Primera Guerra Mundial y, sobre todo, significó una base para la composición del *Tractatus*. En 1931 *(cf. Observaciones diversas. Cultura y valor)*, Wittgenstein mismo hace una lista de quienes le influyeron directamente, además de Frege: Boltzmann, Heinrich Hertz, Schopenhauer, Russell, Karl Kraus, Loos, Otto Weininger, Oswald Spengler, Sraffa.

Malos imitadores, mala recepción

A pesar de cualquier eco histórico que pueda despertar, poco importante de por sí en una persona que se preciaba de desconocer la histo-

ria de la filosofía, de no entender a los grandes filósofos y de aburrirse con ellos, en una persona radicalmente crítica en su trato directo incluso con las pocas gentes que respetaba, Wittgenstein es inconfundible. Por eso, cuando se pretende imitarlo, uno cae en el amaneramiento. Sobre todo porque «Wittgenstein» representa un modo único de pensar, no un contenido sistemático (transmisible) de pensamiento. «Wittgenstein» es un método, una maquinaria de análisis, y, como tal, el contenido de verdad (imitable y transmisible) que pueda tener su filosofía sólo es susceptible de ser aprehendido por su énfasis, su estilo, su talante, repetimos, los que aparecen en las peculiaridades aludidas de su prosa, que es, a su vez, una figura (tractariana) de su modo de pensar, y no es diferenciable de él. De ahí que resulte inevitablemente un tanto histriónico imitarlo.

Por eso su recepción sólo puede ser indirecta, tanto la de sus tesis centrales (su pensamiento) como la de su modo de pensar (su estilo). Porque lo que conmueve inmediatamente al leerlo es la propia radicalidad y fuerza de su pensar, ésa es su verdad. Esa impresión modélica —como si se tratara de la famosa compulsión lógica con la que impelen a ser seguidas las leyes matemáticas— lo arrastra a uno mismo a pensar con él, acompañándolo, o más allá de él respecto a otros temas y condiciones personales, sin saber muy bien qué se está haciendo —qué es pensar en esas condiciones— ni cómo —cuáles son los pensamientos que se barajan—. Es el atractivo del estilo wittgensteiniano el que conforma inconscientemente en otro un modo de pensar peligroso en tanto que, si no se tiene la misma decencia y seriedad que él, la misma sinceridad y compromiso al pensar, la misma entrega absoluta a él —y todo eso es prácticamente imposible—, puede convertirse en una mueca obscena. Cuando se intenta alegremente hacer propio su modo de pensar, y ejercerlo en público sobre todo, no se consiguen más que malas imitaciones, como es natural: se puede imitar lo imitable, lo que se puede imitar, pero no se puede imitar lo genial, lo que por naturaleza es inimitable.

Por desgracia, abunda en demasía la mala recepción de Wittgenstein en tópicos extraños a su modo de pensar, en una jerga que él ya temía que fuera su legado y que habría odiado: «argumento del lenguaje privado», «concepto de juego de lenguaje», «estatus cognitivo de las proposiciones en primera persona», «filosofía del lenguaje», etcétera; en general, cualquier «teoría» que se quiera ver en él. ¿Qué es eso, esos engendros? No hay nada menos wittgensteiniano que tales tópicos académicos. De cosas así puede hablar John Searle, orgulloso de su

linguistic philosophy (Wittgenstein nunca practicó ese deporte). Puede hablar Saul A. Kripke... Sí, por desgracia, a causa de interpretaciones establecidas, como la de Kripke, el ejemplo más emblemático, ya no se habla más que de «Wittgenstein», no de Wittgenstein, como bien dice Matthias Öhler. Como si «seguir una regla» (además, así, entre comillas) fuera una cuestión de vida o muerte. Por ejemplo, que el verdugo no supiera seguir la regla para matar, o la víctima la regla para morir; o tuviera la trascendencia epistemológica de un indecidible gödeliano. Si la tiene, esa desgracia racional no haría más que demostrar los límites de la razón, como hizo el teorema de la incompletud en los años treinta del siglo pasado —medio siglo antes que el libro de Kripke—, creo y espero que ya por última vez —dignísima y clausurante por su asepsia formal— en la viejísima, conocida y repetida historia de tropos escépticos.

Ya está bien de pensar en la posibilidad de pensar sin pensar nada. Se piensa en la posibilidad de pensar en algo que no sea pensar y no se sale de la paradoja de si ese algo piensa o es pensado, es lo que piensa o es lo pensado, y de que en ambos casos no es «algo» de verdad. Todo está en esa absurda lógica del espíritu (pienso que pienso que pienso que...), a la que se supone ha de corresponder una fenomenología fantasmal en cada movida —de «algos», como momentos de la conciencia—. O se fantasea así, o se paraliza el pensar, cuando se rebusca en cosas que ya los discípulos de Parménides tenían claras. De hecho, se piensa y se puede pensar, igual que, de hecho, se sigue y puede seguir una regla, de modo que... «solemos pensar *de esta manera*, actuar *de esta manera* e incluso hablar *de esta manera* acerca del asunto» (*Zettel* [Z], § 309). Eso es todo, el único tópico es ese «de esta manera», nuestra condición natural y social. «De esta manera» es Wittgenstein, el segundo y definitivo. Que, por desgracia, puesto que sucedió lo esperado, temía de sus seguidores que guardaran de él y de su modo de pensar sólo la «jerga».

Es verdad que su lenguaje (lo que podría explicar de algún modo esa triste herencia) era un tanto entrecortado, más que aforístico, como decíamos; que no escribió libros sino notas, trozos de papel que guardaba en cajas de zapatos, que pegaba unos con otros, recortaba, volvía a pegar y recortar de otro modo, buscando siempre cierto orden, que sólo consiguió en el caso de las *Investigaciones*, y muy precariamente, tras años de dudas, cambios y de final abandono de la empresa de arreglarlo como le habría gustado, sin saber muy bien cómo. Había pasado el tiempo de poder mejorarlo, dice en el prólogo. Sólo se sintió completa-

mente satisfecho, caso único de todos sus manuscritos, creo, de los primeros 188 parágrafos de las *Investigaciones*, una cuarta parte del libro, hasta el punto de que jamás volvería a revisarlos ni a reordenarlos. Las demás obras son compuestos, convolutos, conglomerados más que unidades, de trozos elegidos por los testaferros en torno más o menos a una relativa unidad temática. Excepto, naturalmente, el *Tractatus*, que, a pesar de su aspecto hipersecuencial ordenado, no tiene tampoco mucho orden, debido a los numerosos cambios de estructura y versiones a que obligaron las circunstancias y vivencias de la Primera Guerra Mundial, y debido sobre todo a la pérdida de interés en acabarlo (las últimas páginas, las que tratan sobre lo místico, son las más escasas y desordenadas) tras descubrir el silencio definitivo y obligado que hay que guardar, respetuosamente, sobre lo que de verdad importaría decir.

Excepto el *Tractatus*, pues, que a pesar de lo dicho tiene cierto orden, aunque enrevesado, da igual comenzar a leer un «libro» de Wittgenstein por una página u otra, por el principio o el final: los párrafos están físicamente pegados, no enlazados, uno con otro. La lógica del discurso wittgensteiniano, que por supuesto no existe como unidad, está entera en cada una de sus partes (digamos que, a su vez, no pueden ser partes de algo que no existe como todo).

Es verdad que era demasiado impaciente para explicar el trasfondo de sus ideas, como dice el lógico finés Jaakko Hintikka, pero no que sea una pena, como añade este autor, que nadie lo obligara a desarrollarlas paso a paso en un sistema amplio de fundamentación de la lógica, de la matemática y del lenguaje, y en una subsiguiente teoría auténtica respecto a cada uno y al conjunto. Aparte de que Wittgenstein mismo sabía y dijo que no podía hacer otra cosa que la que hizo, como escribe en el prólogo a las *Investigaciones*, haberlo hecho, además de imposible, habría resultado autodestructivo. Precisamente «lo wittgensteiniano», como decíamos, está en su modo de transcribir sus pensamientos, lo cual iba unido al movimiento real de su pensar: no entender esto, además de nefasto, creo que supone no entender nada esencial en Wittgenstein.

Además, había un motivo estético que quizás esté en la base de todo ello: ofrecer sus ideas en una línea argumentativa sostenida, fundándolas con argumentos claros y detallados sería «estropear su belleza», como le dijo a Russell en 1913. Russell le contestó que se buscara entonces un esclavo para ello, pero esa *boutade* no era una respuesta. (Podía habérselo buscado, pero en tal caso, ¿qué sería Wittgenstein ahora?) Justificable o no, guste o no, ese esteticismo, por llamar-

lo así, no es artificioso, es un modo de expresión obligado del que Wittgenstein hasta parece disculparse; no es rebuscado, uno ni siquiera puede imaginarse tal afán literario en Wittgenstein: es el modo natural suyo en que le llegan las intuiciones, como implosiones del espíritu, como sucedía en las clases de Cambridge. A Wittgenstein no lo llevan las palabras unas a otras, le llegan palabras, digamos, le llueven ideas precisamente en esa carcasa lingüística en que las transcribe (eso es lo que se percibe leyéndolo); y no quiere enlazarlas artificiosa, académica, sistemática, literariamente. No quiere, en efecto, estropear su belleza y claridad «cristalina» haciendo eso (la literatura, en general, estropea las bellas ideas, sólo embellece las malas; las bellas ideas son por sí mismas expresiones bellas, la gran y bella literatura no consiste en encontrar bellas palabras, sino bellas ideas, que es lo mismo). Es la inmediatez del espíritu lo que se percibe en su escritura, la inmediatez del genio. Para Wittgenstein el pensamiento y su expresión eran idénticos, y nadie piensa en silogismos. Si, en cualquier caso, ese estilo hubiera sido una búsqueda de belleza formal mediatizada por algún interés, podría uno perfectamente imaginarse que éste no habría sido otro que el de dar mayor expresividad a la expresión, diríamos.

En cualquier caso, el estilo de escritura wittgensteiniano es esencial al peculiar modo oscuro de claridad conceptual wittgensteiniano. Ese arte puro de escribir es puro arte de pensar, como veremos. Puro arte y no mero oficio, a no ser el oficio wittgensteiniano.

Los dos Wittgenstein

En 1921 apareció el *Tractatus logico-philosophicus* [TLF], una obra fundamental en el discurrir filosófico del siglo xx. Wittgenstein exponía en ella unas concepciones singulares que traslucían un interés además de lógico también existencial. Las famosas palabras con las que terminaba el libro: «De lo que no se puede hablar hay que callar» le aportaron el apelativo de místico; terminaron, por otra parte, con la manera tradicional de hacer filosofía. Ahora bien, con ellas el filósofo llegó a un no lugar sin salida: con la lógica y las palabras se podía decir sólo lo decible, pero ¿y lo demás? ¿Acaso no decimos siempre lo que queremos y decimos algo? O creemos que decimos algo. ¿Qué decimos cuando pronunciamos las palabras «Dios», «perro», «alma» o «color rojo»? De esto y de más asuntos trataría otra obra filosófica señera: *Investigaciones filosóficas* (1935-1945, primera parte; 1947-1949, segunda parte). El au-

tor de esta última obra ya no pensaba lo mismo que el del *Tractatus*. Suele hablarse por ello de un «primer» y un «segundo» Wittgenstein.

Gramática frente a lógica: lo dado es el lenguaje, no el mundo

Mundo y lenguaje se construyen de tres modos: lo dado son las cosas, lo dado es la experiencia, lo dado es el lenguaje; es decir, lo dado son las cosas, lo dado es la experiencia de las cosas, lo dado es el lenguaje sobre las cosas o sobre la experiencia de las cosas o sobre... ¿Sobre qué? Porque, por lo que respecta a las relaciones lenguaje y mundo, en un caso el lenguaje significa las cosas del mundo; en otro, el lenguaje significa la experiencia de las cosas del mundo; y en el tercero, el lenguaje significa... ¿Qué significa el lenguaje cuando es él mismo lo dado en principio? Tampoco es decir mucho que el lenguaje signifique las cosas o la experiencia, porque ni «cosas» ni «experiencia» son expresiones claras, que signifiquen, a su vez, algo claro. Han originado multitud de discusiones vacías, incluso en filosofías que se pretendían científicas, o por lo menos inútiles, porque, desde luego, no han servido de mucho. En esa tercera opción, el lenguaje carece de significado, crea sus significados al usarse.

A ver si se entiende este aparente desatino: «cosas» y «experiencia de cosas», incluso «lenguaje», son ya conceptos lingüísticos, todo es concepto lingüístico, también «concepto lingüístico». Eso es lo que significa que lo dado primariamente sea el lenguaje (antes de las cosas y de su experiencia): que es un hecho básico, por tanto; en el primer Wittgenstein, de un sujeto lógicamente metafísico —sujeto universal pensante—; en el segundo, de un sujeto específicamente humano —animal social parlante—. El segundo Wittgenstein, el Wittgenstein de las *Investigaciones*, el Wittgenstein «definitivo», exento ya de la ilusión de resolver todas las cuestiones acudiendo a la lógica, entendió «todo» de forma radical. El significado, tal como se define en filosofía, como el objeto desde un punto de vista mental, o la propia intención dirigida a un objeto, es como el escarabajo de las *Investigaciones* (IF, 1, §293): cualquier objeto oscuro metafísico escondido en una caja misteriosa —un espacio interior privado— es un escarabajo wittgensteiniano. Sucede, en este caso, que además de la palabra dentro del lenguaje existe el significado dentro de la palabra como un «algo» objetivo escondido en ella: un *Cupido*, con sus flechas, por ejemplo, dentro de la caja-palabra «amor», como su escarabajo-significado. Si, además, cada individuo tiene su cajita privada —su alma, su psique, su propia experiencia o intención de una cosa—, en la que sólo él puede mirar, los escarabajo-significados pueden multiplicarse al infinito sin que con ello se llegue a la comprensión de algo concre-

lo. Pero nos entendemos, de modo que parece que el escarabajo no pertenece al juego, que el significado no pertenece al juego de lenguaje como algo constitutivo suyo de antemano, como las palabras y las reglas de uso de las palabras, sino que es posterior a su inicio, se genera en él y se aprende en él. Es decir, en principio nos entendemos sin que las palabras signifiquen algo, ése precisamente es el juego: aprender su uso, no tenemos un secreter de cajoncillos para adivinarlo abriendo uno y otro incesantemente, sólo los filósofos lo tienen.

El juego es más sencillo, mueve cartas abiertas, no cajas cerradas. Como no puedo salir del lenguaje, que es infranqueable, no me planteo el significado de las palabras, me basta con el uso que se haga de ellas en el lenguaje para deducir lo que significan o no significan, y hasta para deducir las cosas y la experiencia de ellas (si quiero, porque tampoco hace ninguna falta, y resulta, incluso, un disparadero metafísico, no haría falta hablar de cosas y de experiencia: ¿qué se puede hacer, sino hablar de ellas?). Me basta con las palabras, además otra cosa no tengo. Una «cosa» es un uso de una palabra, una «experiencia» de una cosa es el seguimiento de una regla de uso de una palabra. Ésa es toda la realidad de cualquier concepto, su significado, que no es poco: nada menos que poder servir de utensilio del obrar humano, ser de utilidad en su forma de vida, apuntalar sus relaciones sociales. En eso consiste la «gramática profunda» del lenguaje, el poso que deja el entrenamiento social del uso de palabras en una forma de vida e imagen del mundo. Ella es la que en su ejercicio posibilita las cosas. (¿Qué es un peón de ajedrez, sino la posibilidad de sus movimientos, de su uso en el juego? ¿Importa algo el material del que esté hecho, su color, su forma, etcétera? Es ni más ni menos que una simple regla del juego. O, para ser más exactos, si se quiere: «lo que sea un peón viene determinado sólo por las reglas del ajedrez» [*Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, LWCV, 150].)

La posibilidad de las cosas desde el punto de vista de la gramática (ahora, en las *Investigaciones*, antes, en el *Tractatus*, desde el punto de vista de la lógica) es el modo de plantear y entender su significado. Que suene otra vez: «*La esencia* se expresa en la gramática» (IF, I, §371), igual que suena tan inevitable como espectralmente ya el viejísimo y tantas veces inaudito dicho de Gorgias: «las palabras no son las cosas», que recorre como un bajo profundo toda nuestra cultura. ¡Las palabras no son cosas, «Las palabras también son actos»! (IF, I, §546). Y recordemos siempre, para entender tanto a un Wittgenstein como a otro: «Nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los *fenómenos*, sino,

como pudiera decirse, a las *posibilidades* de los fenómenos. [...] Nuestro examen es por ello de índole gramatical» (IF, I, §90). Y el tipo de índole gramatical, que es lo que define la segunda y definitiva filosofía de Wittgenstein —como el lógico la primera, aunque desde la misma perspectiva de la posibilidad, casi se podía decir trascendental en ambos casos—, tiene que ver con el uso de las palabras. Y analizando el uso de las palabras desaparecen malentendidos. Y así se esclarecen los problemas, que no eran más que malos usos de palabras, malentendidos lingüísticos, nada que vaya más allá del lenguaje. Eso es todo. (En el *Tractatus* sucedía algo parecido y con el mismo estilo, *cf.* 4.112.)

El negocio entero de la filosofía consiste en: todo es algo dicho, nada más que dicho, y su significado, su sentido y su verdad dependen nada más de si está bien o mal dicho. El significado, el sentido y la verdad no son más, pues, que usos malos o buenos de palabras, jugadas correctas o no de un juego. El criterio de significado, sentido y verdad de palabras y cosas no es más que la «gramática profunda», de que hemos hablado, incorporada socialmente en el individuo por el aprendizaje reflejo de un lenguaje y una forma de vida. ¿Cómo se llegó a esto?

De cosas a palabras, de significado a uso. Volvamos al primer Wittgenstein. Desde la perspectiva lógica, que no gramatical, del *Tractatus* el lenguaje significaba las cosas, pero de un modo un tanto raro, prácticamente inaprehensible, es decir: lógicamente y por una especie de armonía preestablecida, como ya hemos dicho. Veamos de nuevo lo que se dice en el *Tractatus*; el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas, los hechos son estructuras lógicas de cosas, que a su vez son no se sabe qué y tampoco importa, porque son, en cualquier caso, objetos puros, lógicamente simples, supuestos como ideales atomistas del análisis lógico, en los que éste, también supuestamente, acaba o se funda. El lenguaje es la figura lógica de lo real y del mundo, es decir, en él las palabras corresponden punto por punto a las cosas, que son su significado, y las proposiciones, del mismo modo, a los hechos, que configuran su sentido. Un andamiaje de lenguaje y mundo en el aire, repetimos, pero perfecto (dado que hay lenguaje suponemos que hay mundo, o, más claro, dado que hay un lenguaje así suponemos que hay un mundo así, si hay un lenguaje así Dios tiene que haber creado un mundo así). Además, la forma general de la proposición, en aplicación sucesiva, genera todas las proposiciones del lenguaje y con ellas, naturalmente, arrastra todos los hechos del mundo. La forma general de la proposición, entonces, en la que, de alguna manera, a priori

ya está —en su posibilidad— todo, sería algo así como el modo en que se comporta todo, o el todo, algo así como la fórmula de la teoría del campo unificado; algo así, no es de extrañar, como «Dios», insinúa Wittgenstein en los diarios de la Primera Guerra Mundial. Y las cosas, el supuesto significado de las palabras, quedan supuestas en lo oscuro, no son objeto de experiencia, ni siquiera de esta extraña experiencia lógico-formal matemáticamente obligada, son simples supuestos lógicos, ideales lógicos de simplicidad analítica que contrarrestan las palabras. Se entiende que el lenguaje montado sobre estos significados ha de ser perfecto, lógicamente perfecto, aunque al final no diga nada. (No diga nada de lo que importa, ni siquiera roce el más mínimo problema de la vida [TLF, 6.52].)

En suma debemos preguntarnos: ¿qué pasa con el primer Wittgenstein? ¿Por qué abandona los «logros del *Tractatus*»? La respuesta parece sencilla, simplemente porque dichos logros no son tales, pues el lenguaje «perfecto» termina por no decir nada de lo que importa.

El paso definitivo de uno a otro Wittgenstein acontecerá cuando se convence de que es imposible, y en definitiva innecesario: lo dado en primera instancia es el lenguaje ordinario, no contenidos de experiencia inmediata, fenómenos, ni supuestos lógicos necesarios para pensar el mundo, cosas. De todos modos, como bien señala David G. Stern, el último y definitivo Wittgenstein, igual que el primero, busca siempre una descripción no hipotética de lo dado, o sea, que no dependa de una explicación empírica o experimental suya, no digamos ya de un lenguaje privado. Los problemas filosóficos no son empíricos, no se solucionan aportando nuevas experiencias, sino simplemente comprendiendo el funcionar de nuestro lenguaje con lo ya conocido (IF, 1, §109). Ese lenguaje mismo de supuesta experiencia inmediata de las cosas es la propia experiencia inmediata de las cosas, digamos; no necesita correspondencia fenomenológica con ellas, no necesita del fenómeno como intermediario, él mismo genera con sus juegos las cosas, al generar el significado, es decir, el uso de las palabras en ellos. Desaparecen los problemas de significado, ahora se trata de analizar el lenguaje en busca de las confusiones que han generado en él precisamente los significados de «significado»: a veces el lenguaje no dice lo que parece que dice y no todo lo que parece que dice algo en él dice siquiera algo.

Aunque las *Observaciones filosóficas* (*Philosophische Bemerkungen*, 1929-1930), una obra de transición entre el primer y segundo Wittgenstein, no hablan todavía de «juegos de lenguaje», sí aparece ya en ellas la concepción wittgensteiniana de la filosofía (que ya estaba en el

Tractatus) como intento de librarse de un tipo particular, pero grave, de confusión: la del lenguaje. Incluso aparece el método, aunque muy general todavía, para ese intento: explicar detalladamente los rasgos de la gramática de nuestro lenguaje, porque es ella la que nos dice lo que tiene sentido y lo que no. Faltaban los juegos. El concepto de juego de lenguaje y de la técnica, por decirlo así, basada en él para analizar y disipar confusiones filosóficas se introduce en el *Cuaderno azul* ([CA], curso 1933-1934), la primera publicación del nuevo método filosófico de Wittgenstein. Con esa técnica del juego se olvida definitivamente el hacer de las cosas, o de las experiencias, los significados de las palabras. Se arrincona hasta el propio concepto de significado como una de las mayores fuentes de confusión, como decíamos: la manía de suponer que, sea lo que sea, hay algo, algo común, una sustancia o una esencia en cualquier caso, que corresponde a un sustantivo o a un concepto. No hay más, en tal caso, que «parecido de familia» —otro «concepto» introducido en el *Cuaderno azul*—. En el juego no hay nombres propios, ni nombres ni conceptos propiamente dichos, porque no hay significados, sino usos.

De ahí que hablar de «concepto» —o «teoría»— sea extraño refiriéndose a Wittgenstein, pero no hay otra palabra para sustituir a ésa, como acontece tantas veces, de modo que hemos de seguir utilizándola a sabiendas de lo que significa: el uso de una palabra y no algo metafísico, lógico, cósico o experiencial. Ése es el juego de lenguaje de Wittgenstein desde 1932. La gramática —y sus reglas de uso— ha reemplazado a la teoría —y sus conceptos—, a la metafísica —y sus cosas—, es decir, ha acabado con ellas. He ahí la labor destructiva de imágenes tradicionales que todo ello implica por parte del último filósofo, que, para destruir la filosofía fundada en cosas y conceptos sin base en el lenguaje y forma de vida humanos, la reduce primero a lógica, pero no acaba con ella, y luego a gramática, y entonces sí.

El lenguaje es lo dado, decimos, y por eso ahora, recuerda Ray Monk, en lugar de afirmar o negar algo directamente a través del lenguaje, la proposición correcta está integrada en él: «no tiene sentido decir que...» o «tiene sentido decir que...». Los enunciados de antes, que se fundaban en el concepto metafísico, lógico o realista de significado, como algo exterior al lenguaje, no son tales, nos engaña una analogía, una imagen, el lenguaje es infranqueable. Una proposición sólo es tal cuando es una jugada correcta dentro de un juego de lenguaje. Sólo así tiene ahora sentido.

Varias perspectivas del cambio

Continuando con el paso del primer al segundo Wittgenstein, o esto que denominaremos *cambio*, dice Wolfgang Stegmüller, por ejemplo, que dicho paso es el de una consideración exclusiva de proposiciones declarativas sobre análisis de juegos de lenguaje. Añade, en este sentido asimismo, que Kripke considera el conjunto de los §1-137 de las *Investigaciones* como una especie de *anti-Tractatus*. Tanto una cosa como otra puede ser —y es— verdad —ya sabemos lo que es verdad—, pero la ruptura no resulta dramática. Wittgenstein era muy raro, pero no un esquizofrénico. Tampoco es que el cambio entre un Wittgenstein y otro (que desde el principio hemos dado por válido por simple comodidad, sabiendo, como sabíamos, que luego aclararíamos las cosas) sea dramáticamente radical, digo: Cristo y Anticristo, declaraciones y juegos, como si los juegos no declararan nada y las declaraciones no fueran juegos. El cambio de modo de pensar, porque el estilo es el mismo —ya que el hombre es el mismo—, fue seguramente una evolución natural (también un cataclismo es un fenómeno natural, desde luego) que colocó sobre una nueva base el espíritu analítico y la búsqueda de claridad del *Tractatus*: los juegos de lenguaje y formas de vida. Del juego de la lógica pasa a la lógica del juego, es decir, de jugar estéticamente a construir un lenguaje y un mundo lógicos, metafísicos, sin clara consciencia de ello, a darse cuenta de la lógica de todo jugar humano: que todo lo humano es juego, también el declarar proposicional. Y concluye sin dramatismos: la forma de vida humana se sustenta en juegos de lenguaje, el de la confesión incluso. Sólo depende de qué reglas jueguen los juegos, de que estén al servicio de la vida o no.

Se transforma y amplía el concepto de forma (o de figura) lógica, la relación lenguaje y mundo se diluye en una multiplicidad de relaciones y contextos que la precisan y la hacen intuitiva; la imagen única del mundo se desmembra en muchas; el dogma metafísico, en una pluralidad de juegos de lenguaje. Se rechaza el atomismo del *Tractatus* y se pasa a una concepción del lenguaje como sistema de cálculos o maneras de operar múltiples, se rechaza la idea de un cálculo fundamental en favor de una pluralidad de cálculos autónomos, cada uno con sus reglas. Dicho de otro modo: se produce el paso de una concepción en apariencia evidente en sí misma del método filosófico a una pluralidad asistemática e inabarcable de métodos. En el lenguaje corriente ya no se aplican más, como antes, conceptos lógicos del lenguaje formal: proposición elemental, signos simples, elementos atómicos lógicamente independien-

tes, forma, figura, variable, función lógica, etcétera. Ahora no funciona la lógica, sino la gramática, que no es una lógica formal, sino la regla o reglas prácticas del juego de lenguaje o de la forma de vida en que uno haya sido adiestrado. El análisis de un lenguaje así, corriente, más que a átomos lógicos independientes, base de un cálculo formal único, base, a su vez, de *una* construcción lógica del mundo, lleva a sistemas de proposiciones interrelacionadas y, por tanto, a una concepción del lenguaje como sistema variopinto de cálculos u operaciones de mundo.

En el prólogo de las *Investigaciones filosóficas*, lo que dice exactamente es que las nuevas ideas —expuestas en esta obra— «sólo podrían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi viejo modo de pensar» (el del *Tractatus*).

El objetivo de Wittgenstein fue siempre paz y claridad en los pensamientos, un pensamiento honrado con lo que se dice y en la forma de decirlo; una filosofía como actividad clarificadora del pensar, no teoría doctrinal, porque sus problemas tradicionales se basan siempre en un mal uso de la lógica, de la gramática, o de nuestro lenguaje. El cambio se entiende perfectamente porque sucede con la edad y la vida, de una postura idealista, estética, se aboca, en el mismo río, a una un tanto escéptica —sólo frente a aquellos ideales—, irónica o simplemente realista, sobre lo que de hecho es el ser humano, y lo que se percibe en él, a diario: un animal de costumbres, que actúa como los demás congéneres, entrenándose en una forma de vida... Pero que experimenta el obligado y admirable silencio también sobre cosas que no entiende, porque, por muy entrenado que esté en vivir de un modo, es consciente de la limitación de ese modo, y por extraño que parezca sabe de la limitación de ese juego, incluso del jugar humano en general, y allí comienza una y otra vez lo indecible. Veamos.

Metafísica y mística. «En el *Tractatus* no se desarrolla la relación entre lo místico y lo metafísico. Se podría decir: lo místico es lo metafísico que ha quedado inexpresado. Por eso lo místico no tiene mancha alguna, mientras que lo metafísico ha perdido la inocencia de lo místico por el mal uso del lenguaje», escribe Friedrich Wallner, profesor de filosofía de la Universidad de Viena. No es del todo así, porque lo metafísico de esa época es una construcción lógica, o de base lógica, del mundo, aunque está bien dicho en cuanto se refiere a la metafísica tradicional, más grosera. En el segundo Wittgenstein lo místico, es decir, lo indecible, sigue sin decirse, pero ha dejado de ser metafísico; no es ético, estético ni religioso. Es físico, digamos, la propia condición

genética, biológica, animal, humana. Y la consciencia de ella —que también pertenece a esa condición, desde la que no se puede decir más que «así somos», es decir, admitir su hecho, el de los radicales límites específicos humanos—, indecible, inexplicable, no justificable ya, mística pues. ¿Por qué? Porque es así, porque también es natural que en algún momento haya que dejar de pensar y hablar, explicar y justificar. ¿Por qué? Porque hace falta paz en el pensar de vez en cuando, descansar del recorrido del círculo de encierro, porque no somos pensamiento de pensamiento que reúna en sí todos los pensamientos (no somos Dios ni Espíritu Absoluto), los pensamientos, las hablas, las explicaciones y las justificaciones se montan unos en otros en un artificio sin fin; ni siquiera cuando en el límite haya algo inalcanzable que merezca el respeto del silencio y lo que haya dentro, sin horizonte alguno, sin perspectiva alguna, sea la repetición inacabable de lo mismo. El pensar choca contra sí mismo, contra su propia condición encarnada, perspectiva interior. Ambos Wittgenstein se han de callar (místicamente). El primero ha de callar algo; el segundo ha de callar sin más. El primero tiene algo que callar, aunque le gustaría hablar de ello (si valiera para algo): los límites se ven y se ve de algún modo más allá de ellos, se siente uno envuelto en una atmósfera eterna de silencio. El segundo no tiene nada que callar, se cansa simplemente de hablar (para nada): sólo ve el muro, le irritan los chichones y rebotes contra él y deja olímpicamente de pensar.

Juego al absurdo entre el Tractatus *y las* Investigaciones

A la vista de lo que escribe Christian Mann con seriedad sobre la consideración del *Tractatus* desde las *Investigaciones* podemos inventarnos un juego absurdo —porque se elimina a sí mismo— pero luminoso —porque aclara el cambio o no cambio— entre las dos obras paradigmáticas de Wittgenstein. Las *Investigaciones*, conscientes también de su propio límite en la justificación, aunque de un modo pragmático —todo es un juego—, y no místico —el valor no es de este mundo— como en el *Tractatus*, consideran —habrían de considerar— sin dramatismos este libro un juego más de lenguaje, como una muestra más de la enfermedad filosófica de intentar decir lo indecible, en este caso. Aunque el hecho de que se trate de un juego más de lenguaje quede tan claro a posteriori, las *Investigaciones* no quieren entender, sin embargo, que el *Tractatus* se haya tomado tanta molestia, digamos, que haya obrado en su momento oblicua, indirectamente, como tendiendo una trampa —en vez de aniquilarla sin más— a una filosofía que

ellas ya saben ahora enferma e incurable, pero a la que antes había que tomar primero el pulso. No entienden que, a su manera, el *Tractatus* ya quiso hacer algo que ellas mismas deberían hacer, pero de lo que no serán capaces a pesar de que tiene que ver con algo que las amenaza igualmente: alejar de sí la sospecha de creerse el juego de todos los juegos, mostrando para ello la imposibilidad de ese megajuego, de un metajuego que ponga orden en todos. (¿Cuál es el juego de las *Investigaciones*?)

No pueden porque eso sólo se puede hacer evidente jugando descaradamente ese juego de juegos, fuera de todos o más allá de cualquiera concreto, hasta llevarlo al absurdo; es decir, jugando franca y directamente a ese metajuego imposible, como hizo el *Tractatus*, quizás irónicamente, quizás a las bravas, afrontando el riesgo del ridículo, o quizá limpia, ilusionada, sinceramente, sin más. Al menos ya expresa claramente en el prólogo ese ideal hiperlúdico, el mismo que permanece tácito en las *Investigaciones*. Pretende trazar, nada menos, que un límite al pensar (¿cómo?, ¿pensando?), y lo dice así, aunque a continuación diga que es imposible y se contente con aplicarlo a la expresión de los pensamientos, que ya es bastante (¿cómo?, ¿expresándolo?). En lugar de la arrogancia de este objetivo de hiperjuego y de sus consecuciones, de solución final inconcusamente verdadera de todos los problemas, en el prólogo a las *Investigaciones* habla con modestia de un álbum de apuntes paisajísticos de los últimos dieciséis años, pero las miras siguen siendo las mismas: destruir los constructos metafísicos de toda nuestra historia y con ellos, naturalmente, la filosofía misma. Es curioso recordar, en este contexto, que en el *Tractatus* cita sus débitos intelectuales con las obras de Frege y Russell, y en las *Investigaciones* con las críticas de Ramsey y, sobre todo, de Sraffa.

En cualquier caso, tal como explicita la proposición 6.54, la conocida como la de la escalera, consciente al final de su juego y de su fracaso, pero también de una extraña superación de ellos para ver con claridad el mundo, el *Tractatus* habla de lo que él mismo dice que no se puede hablar, diciendo además que —lógicamente— es imposible hacerlo y que —honradamente— hay que callar al respecto. Pero como era de esperar, y él espera al decirlo, la mayoría de los lectores lo entienden, la mayoría de ellos, contra todo sentido, dicen que las proposiciones del *Tractatus* tienen sentido y que son comprensibles, cuando todo él, entero, es un absurdo según sus propias reglas: sólo puede hablarse de hechos, es decir, sólo pueden decirse proposiciones de la ciencia natural, pero no que haya que hacer esto y que la filoso-

fía haya de demostrar y juzgar cuándo se hace o no se hace. En este sentido, la proposición 6.53, la anterior a la de la escalera, la de la filosofía como metajuego y tribunal supremo de metafísica, es la más absurda del absurdo final triproposicional del *Tractatus*: por ser la primera de las tres últimas pretende explicar el absurdo conjunto, por eso quizá sea la más irónica —dice otra cosa de lo que parece— como justificación general final del *Tractatus*, porque tan absurda e incongruente como parece no puede ser. ¿Con qué derecho, basándose en qué, la filosofía puede hacer de juez supremo universal y juzgar en general lo que hay de metafísico en el lenguaje, el significado o no de los signos y, sobre todo, cómo se demuestra a alguien que dice algo metafísico o no da significado a algún signo en sus proposiciones sino hablando (de lo que no se puede hablar)? El *Tractatus*, como la propia filosofía, no puede decir «más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural; o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía», dice el propio Wittgenstein (TLF, 6.53). E incluso así ha de demostrar al metafísico que utiliza palabras sin significado. Siendo ése, además, el único método correcto de la filosofía.

Es verdad que el *Tractatus* se entiende a pesar de que no diga nada que se pueda o pueda decir (porque no es un libro de ciencia natural). Sólo que desde el punto de vista de las *Investigaciones*, repito, no hacía falta todo ese artificio de ironía o disculpa, o ingenuidad, o autoconsciencia, o confesión, sobre todo porque considerado como juego no es un fracaso. Sería un fracaso si no fuera un juego, pero sí es un juego, dice Mann, puesto que, aunque imposible lógicamente, se ha jugado de hecho: hay reglas para lo ilógico, como para todo, los pseudoconceptos y las pseudoproposiciones del *Tractatus* (todo lo que dice sobre el lenguaje, el mundo, la ciencia, la filosofía, la mística, etcétera, todo lo que dice, pues, y sobre todo, decir que no se puede decir algo y que hay que guardar silencio, no podía haberlo dicho, repito, porque nada de ello corresponde a cosas y hechos del mundo; aparte de aquellas en que expresa la fórmula de la forma general de la proposición, 6, 6.01, 6.02, 6.03, si es el caso, no hay ninguna proposición científica en el *Tractatus*) son auténticos conceptos y proposiciones ahora, es decir, tienen uso, son jugadas de un juego determinado; un juego sin sentido, absurdo, de chichones contra los límites del lenguaje, sin esperanza alguna... como se quiera, pero bien jugado, consciente de sus raras reglas. Como todo eso, además, se sabía antes del juego, pues se trata de un juego irónico, que con su doblez deja claro y consigue lo que quiere: poner orden en todo el sistema de mundo y len-

guaje, eternidad y silencio, solucionar las cosas de una vez por todas, nada menos (*el* gran relato, *el* juego de los juegos). Y al final se lava las manos, diríamos, por si acaso. Una obra de arte, un artificio estético, literatura refinada sobre lógica y metafísica, todo un lenguaje del silencio, un poema filosófico.

Lo malo, o lo bueno, es que el *Tractatus* se lo cree, que no juega a nada, que cree en la verdad intocable y definitiva de lo que dice, de las ideas expresadas en él, que no parece irónico ni parece que quiera ser irónico no pareciéndolo. Podía ser irónico así, pero no lo es, por eso el *Tractatus* es un enigma más que algo cuestionable. No se consigue plantearle preguntas con sentido, así que no necesita dar respuestas. O, más desconcertante aún, como no puede responder no se le puede cuestionar, porque «respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta. [...] una pregunta sólo [puede plantearse] donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo puede ser dicho» (TLF, 6.5 y sigs.). No hay modo de salir de su lógica. El *Tractatus* es enigmático, desconcertante, puede incluso que melancólico, pero no es irónico. Irónico, aunque innecesariamente, sería, en tal caso, desde la perspectiva de las *Investigaciones*. Pero da igual, porque al final, se considere como se considere, enigmático o irónico, o simplemente sincero, desde la perspectiva del segundo Wittgenstein habría de ser un mal ejemplo de juego de lenguaje, con reglas, sin duda, pero metafísicas. Sea como sea, el *Tractatus* llega a cumplir sus fines dogmáticos, sigue hasta el final su regla de instancia suprema, aunque no sepa o no pueda decirnos por qué y más bien se empeñe en enfatizar por qué no ha de seguirla. Da igual, él es la regla, a eso juega.

No comprendo por qué el propio Wittgenstein, el definitivo, no entendió así la arrogancia o la ingenuidad de las pretensiones hiperlúdicas del *Tractatus*. O lo entiendo muy bien: interpretar el *Tractatus* realmente desde las *Investigaciones* como un ejemplo de juego de filosofía enferma sería destruir otro castillo de naipes, otro edificio en el aire: sólo que, en este caso, sería el suyo propio. Así que, en definitiva, después de lo dicho, sí es mejor hablar de única alternativa. Porque además lo es: en ambos juegos Wittgenstein envidó al máximo, arriesgó todo, eso es verdad.

Lo «místico» de ambos Wittgenstein. Decíamos, con matices, que los dos Wittgenstein han de callar: de algo —de lo místico—, el primero, o callar definitivamente en algún momento —porque en algún mo-

mento acaba la justificación—, el segundo. Pero visto lo visto, el primero habría de callar de todo, es decir, habría simplemente de callar también —como lo hizo realmente, y durante largos años tras la Primera Guerra Mundial—; y el segundo habría de callar también de algo, como el primero. O sea, que los dos habrían de callar de algo y habrían de callar de todo, o del todo. El primero se calló del todo tras la guerra, y cuando volvió a hablar era otra cosa; el segundo, como lo muestra su último escrito *Sobre la certeza*, ya estaba dispuesto a callar del todo cuando murió.

El corazón del *Tractatus* es la forma general de la proposición y el de las *Investigaciones,* el seguimiento de reglas. Sobre esos puntos pende todo el entramado filosófico, una y otra vez. Y sobre ese algo concreto, en cada caso, han de callar ambos Wittgenstein. Es decir, en el propio corazón, en el núcleo del pensar de los dos Wittgenstein aparece lo místico, en cuanto lo inefable, no sólo en el extremo de arriba —el sentimiento eterno— o en el de abajo —la condición animal—, por decirlo así, sino en el propio centro de sus dos filosofías: la forma lógica o la regla de juego, ambas indecibles, inexpresables en su virtualidad esencial, es decir, en la posibilidad de su aplicación o seguimiento. Ésta es otra interesante y artificial tesis de Mann, que, aparte del interés y a pesar de su artificialismo, nos sirve para aclarar una vez más el cambio.

También el Wittgenstein de las *Investigaciones*, aunque ha de suponer que hay juegos para todo, que se puede decir todo, ha de callar algo, de la propia condición del jugar, del sentido último de las reglas de juego. Y ya estamos, de nuevo, como en el *Tractatus*. Siempre que se plantean con radicalidad las cosas, sea de un modo o de otro, se llega al mismo agujero negro. A veces parece que tiene razón Popper cuando critica esa tesis típicamente vienesa de que lo profundo es siempre indecible, porque el abismo que puede existir entre lo decible y lo indecible puede ser superado por el que puede haber entre las gradaciones que pueden darse tanto en el mundo de lo decible como en el de lo indecible. Entre un libro de cocina y el *De revolutionibus* de Copérnico, por ejemplo, o entre algo sin gusto artístico y un retrato de Hans Holbein. Y la verdad es que da mucho que pensar tanto radicalismo...

Se puede decir, si se quiere, como hace Mann, que, en terminología del *Tractatus*, la posibilidad lógica, generadora de lenguaje y mundo, de la que rebosan tanto la forma general de la proposición como las reglas de juego, «se muestra» en la aplicación de una y otras: en el

cálculo proposicional del *Tractatus* o en la pluralidad de cálculos de los juegos de lenguaje de las *Investigaciones*. El mostrar, frente al decir, es uno de los grandes logros del *Tractatus*, pero tampoco, naturalmente, dice o explica nada. O es la forma de expresar y decir del *Tractatus* entero, si se quiere, que ni dice ni expresa nada, como sabemos, pero que de algún modo evoca, y claramente, las cosas. Algo muestra algo porque de algún modo es igual que ello. Veamos.

Si ambos «algo» poseen una misma estructura lógica, la relación entre ellos es figurativa. En ese caso, uno figura al otro, uno habla de otro, porque el decir es figurar: el pensamiento es figura lógica de los hechos (TLF, 3 y sigs.), la proposición es una figura o modelo de la realidad tal como nosotros la pensamos (4.01) y en ella se expresa el pensamiento sensoperceptivamente (3.1): a los objetos que componen los hechos corresponden los objetos del pensamiento, y a ambos los elementos del signo proposicional, es decir, los signos simples de la proposición, o sea, los nombres (3.2 y sigs.), según sabemos. Para que todo ello sea posible, pensamiento, lenguaje y mundo poseen la misma «forma lógica» o «forma de la realidad» o «forma de figuración» (2.18, 2.2), que ya no puede «decirse» (o figurarse), sino sólo «mostrarse» o «reflejarse» en la proposición (4.121, 4.022, 4.461). En el fondo, todo decir es mostrar, todo figurar es mostrar. Y esa forma de lo real y del lenguaje, la esencia de la proposición y del mundo (5.471 y sigs.), es la «forma general de la proposición», la única constante lógica —es decir, lo que todas las proposiciones tienen por naturaleza en común (5.47)—, que, por su aplicación sucesiva, como sabemos, genera todas las proposiciones del lenguaje y con ellas todos los hechos del mundo (5.5-5.53, 6-6.1). En estas proposiciones generalísimas, lógicas, como la proposición de la forma general de la proposición «$[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$.», en las que está la posibilidad del mundo y del lenguaje, pero en las que, por eso mismo, no hay objetos ni significado, hechos ni sentido, proposiciones que ya o todavía no dicen nada ni tratan de nada, en las que no se puede plantear la figuración de lo real punto por punto porque no tienen la estructura lógica accidentada para ello —en tanto que son la llana lógica misma—, en esas proposiciones, la mostración no tiene un intermediario lógico-formal, una forma-lógica/o-de-figuración/o-de-la-realidad. La mostración es inmediata, simple y directa: en el propio símbolo de las proposiciones lógicas, mirándolas simplemente, se reconocen las propiedades formales —no los hechos ni las proposiciones, sólo su posibilidad, insisto— del lenguaje y del mundo, que «presentan» o «muestran» esas proposiciones precisamente porque no

dicen nada, ni tratan de nada (6.1, 6.12, 6.122, 6.124). Las proposiciones de la lógica no tienen sentido, son *sinnlos*, pero no son absurdas, *unsinnig*, como las de la filosofía.

Si ambos no poseen la misma estructura lógica, porque a lo mejor ni siquiera tienen una —como las proposiciones lógicas— o nunca la han tenido ni la pueden tener —sentimientos o intuiciones místicas—, la igualdad de los dos polos de la mostración ha de ser aún más íntima y misteriosa que en la figuración, como acabamos de ver en el caso de la lógica. Pero eso sucede sobre todo con lo místico, lo ético-estético-religioso, donde la figuración no queda de algún modo superada por la mostración, como en lo lógico, sino que ni siquiera se plantea: se trata de la mostración de otro mundo, mudo, eterno, sin espacio ni tiempo, o de las afueras de éste, que no tienen nada que ver con su lenguaje, lógica, estructuras, formas, un mundo que sólo aparece, oscuro, en la intuición o sentimiento *sub specie aeterni* de un todo limitado globalizador, sin estructura lógica alguna que lo diferencie, que lo haga ser mundo de algún modo. Sólo aparece en el mero hecho de que es, sin ser nada concreto, de que se intuye o percibe de algún modo, no en el espacio y el tiempo, sin lógica alguna, su mera presencia, sin palabras. Ahí está lo místico, así se muestra lo místico puro, lo oscuro e inexpresable de verdad (TLF, 6.44, 6.45, 6.522). Aunque éste no es ahora el tema.

En el *Tractatus* hay, pues, dos tipos de mostración, el lógico y el místico, místicos ambos en cuanto mudos, pero el que nos importa para la forma general de la proposición es el primero, que estrictamente no habría por qué llamarlo místico. En las *Investigaciones* la mostración no es una misteriosa operación hiperlógica y muda, que, como hemos visto, hace de la tautología un brillante reflejo especular del mundo lógico, desde dentro, y del silencio un espejo oscuro del mundo, intuido nada más que como un todo limitado, sin forma, desde fuera, en lo místico. En las *Investigaciones* es el mostrar con el dedo, diríamos, indicar o señalar algo a la vez que se pronuncia su nombre: la base esencial de la enseñanza indicativa, señalativa, mostrativa *(hinweisendes Lehren)*; base a su vez del amaestramiento, adiestramiento, aprendizaje, entrenamiento *(Abrichtung)*; base, por fin, del uso de las palabras en los juegos de lenguaje, es decir, de su significado, etcétera. En las *Investigaciones* la mostración se limitaría, en el caso que nos ocupa, a dar —indicar, señalar, describir— ejemplos en los que supuestamente se muestra

pero en sentido tractariano lógico, místico sólo en tanto que indecible la regla en su aplicación, es decir, su seguimiento.

No se puede expresar ni lo que constituye la aplicación sucesiva de la forma general de la proposición, esencial para todo el montaje del análisis lógico del lenguaje en el *Tractatus*, como hemos visto, ni lo que definiría el mero hecho de seguir una regla, esencial para entender los juegos de lenguaje de las *Investigaciones*. En ese sentido, y sólo en ése, son místicas ambas actitudes. ¿Cuál es la compulsión lógica que lleva a aplicar sucesivamente el funtor de la negación del lógico estadounidense Henry M. Sheffer, el operador *N*, para pasar de una proposición a otra hasta el final ideal del análisis en la forma general de la proposición? ¿O la que lleva a seguir una regla como «2+2=4», o cualquier regla de juego, todas y cada una de las reglas? ¿Cuál es, pues, la variable o la regla en sí misma, la constante, aparte de su expresión concreta en el cálculo? Lo que hemos dicho de la primera vale esencialmente para la segunda: en ambas es difícil llegar más allá de la imagen de una idea platónica.

¿Por qué preguntárselo, entonces? Por nada, porque de nada vale, efectivamente, y, además, sin la pregunta funcionan perfectamente. Pero si llega el caso, dada la manía de pensar lo impensable, la verdad es que se va uno al infinito: no puede aclararse qué significa seguir una regla a no ser que se utilice otra regla para ello, y así sucesivamente. Sigo una regla porque «sigo una regla» porque «"sigo una regla"»... Pero ¿qué es seguir una regla, sin más, aplicar sucesivamente una variable u operación? O dado que el concepto de regla o de variable ha de incluir el de la posibilidad de, y compulsión a, su seguimiento o su repetición, porque, si no, no sería una regla o una variable, ¿qué es, sin más, una regla, una variable, la constante que se aplica o varía? ¿Qué es la potencialidad lógica de que rebosan variable y regla, que, a pesar de sus innumerables casos de aplicación, hace de la primera la única constante lógica, aquello que todas las proposiciones del lenguaje tienen en común, y de la segunda algo exento de sí misma, *ex lege*, lo único que no cabe precisamente en la regla?

Eso es lo que no se puede decir: la logicidad misma y su capacidad generadora de lenguaje y mundo, tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones*. El primer Wittgenstein ve ahí la potencia trascendental conformadora de mundo de un sujeto metafísico. El segundo, la costumbre de un sujeto normal, adiestrado en las normas e instituciones sociales de su forma de vida. La potencia trascendental del primero se manifiesta en la posibilidad —lógica— de aplicación sucesiva, *ad infinitum*, de la forma general de la proposición. La costumbre adiestrada del segundo, en la posibilidad —gramatical— de comprensión y seguimiento de reglas en innumerables juegos de lenguaje. Tanto en un caso

como en otro se genera mundo desde el lenguaje, es decir, se genera significado dentro del lenguaje. Y eso es todo, aunque a Kripke no le guste este «socialismo» de la regla. De esa posibilidad lógica o gramatical no se puede hablar porque es origen de toda habla, y los sujetos de ambas son inaprehensibles más allá de ellas mismas. Pero no porque existan y no haya acceso a ellos, sino porque son la propia lógica o gramática. (¿Qué más da que seas tú o yo, si el pensamiento lógico o el adiestramiento gramatical tuyo o mío es el mismo?) Lo malo es la molesta pregunta por todo ello, también hasta el infinito, ahí realmente está la enfermedad. Que sigues una regla porque sigues una regla porque sigues una regla porque... es igual que piensas que piensas que piensas que... que eres porque piensas, piensas porque eres, eres pensar o piensas serlo.

Esto es muy antiguo, al final de esos puntos suspensivos, en ellos mismos, mejor, que son la cuestión misma, están ya las paradojas de Meliso de Samos y Zenón de Elea, las descabelladas conclusiones de los perfectos argumentos de Gorgias, la aporía insuperable pero alucinante del método socrático, el tropo del círculo o del infinito de Agripa, etcétera. Es decir, los límites de la razón humana, sabidos y aceptados ya desde que se supo de ella, aunque luego se sublimen en el infinito, sobre todo en el infinito bien redondo de lo circular, en el ser que simplemente es (nada), en el pensar que simplemente piensa (nada)... en Dios, tanto en el dios parmenídeo de la identificación absoluta entre ser y pensar —«lo mismo es el pensar que el ser»—, como en el aristotélico-tomista de la *nóesis noéseos* o el *esse per se subsistens*, autoconciencia ente o pensante absoluta. Lo único inquietante de eso no son esos productos de melancolía (consciencia de límites) de la razón, como el infinito, el círculo, el ser, Dios..., la forma de la proposición o la regla del juego. Lo único inquietante es que la razón, precisamente en esos más refinados constructos suyos, sea consciente de sus límites, tenga una perspectiva por encima de ella, pues, se vea ella misma limitada por sus propios engendros. ¿Desde dónde?

Pero esa consciencia de encierro inquieta simplemente porque inquieta, dado que no tiene nada que la inquiete (la melancolía no tiene objeto), diríamos, nada más que a sí misma: el hecho inexplicable e indecible de que se produzca acompañando a las criaturas supremas de la razón. Inquieta, en definitiva, porque reduce al silencio, el silencio es un abismo de inquietud, pero la inquietud que muestra el silencio es sólo una muestra de esa inquietud. La paradoja de Kripke es muestra de la inquietud del silencio, pero, por desgracia,

no de la que el silencio muestra como síntoma que es de inquietud, la buena, sino de la que genera por sí mismo, la mala, la que produce nada más la incómoda tensión de su mudez. Es decir, no se respeta la razón más sabia, la consciente de sus límites, melancólica, sino que se la petardea infantilmente con una traca de feria, insistiendo en una paradoja de verbena hasta aburrir el oído... Paradoja es otra cosa, paradoja es el ser humano, la razón humana como tal. Quien posee la verdadera inquietud mística del silencio, la melancolía de la conciencia limitada, la ironía paradójica de la razón, no utiliza la cabeza para rompérsela sin sentido preguntándose lógicamente por el sentido de sus engendros, sin encontrar nunca paz en el pensar. Porque, además, se sabe ya que no se consigue nada, de hecho no se consigue nada (preguntando cuando no hay respuesta). Será porque nada hay que conseguir en esos casos. Más sentido común es lo que falta en la filosofía.

Qué es la filosofía

La filosofía no es más que un método autocurativo. Y la filosofía no es más que una enfermedad, que, como toda enfermedad, cuando se cura desaparece, su desaparición es su mejor cura: en filosofía no hay más cura que la muerte. La filosofía tradicional es un engendro que nunca hubo de existir, para que acabe de una vez está la terapia del último filósofo, que se ha dado en llamar también «filosofía». No parece creíble que «filosofía» pueda significar vida y muerte de lo mismo.

La tarea de la filosofía no es otra que la de su propia sanación, curarse de sus propios desvaríos, es decir, de sus supuestos problemas, «tratándolos» como malas comprensiones de la lógica o de la gramática de nuestro lenguaje, como enfermedades de la razón, inquietudes no asumidas, prisiones no conscientes, embrujamientos por imágenes metafísicas, poco sentido común en definitiva. «La tarea de la filosofía es tranquilizar el espíritu con respecto a preguntas carentes de significado. Quien no es propenso a tales preguntas no necesita la filosofía», escribe Wittgenstein en su diario el 8-2-1931. Está claro, necesita filosofía quien haya perdido el sentido común, es decir, necesitan filosofía, sobre todo, los filósofos. Y, sobre todo, los bien pensados, no los académicos de colmillo retorcido, a los que el pensar ya no importa más que profesionalmente, ni crea, pues, grandes tensiones, sino los interesados de verdad en él, que, por falta de oficio o por sobra de conciencia, en cualquier caso por falta de pericia lógica o gramatical, intranquilizan su espíritu plan-

teándose cuestiones sin sentido, sin ser capaces de salir de ese círculo infernal del preguntar sin respuesta posible.

Parecía otra cosa, pero planteada a vida o muerte del pensar, se ve que es una empresa ardua esta del análisis lingüístico o gramatical, que el filósofo, naturalmente, ha de comenzar consigo mismo, analizándose a sí mismo (no psicoanalizándose, que también podría ser, aunque el análisis de Wittgenstein, por lo que se refiere a los prejuicios enquistados en lo que se llama «normalidad», incluso para neurosis sin traumas más oscuros que los del ejercicio del pensar, por su radicalidad conceptual es mucho más liberador que el de Freud). «El filósofo es aquel que ha de curar en sí mismo muchas enfermedades de la razón antes de poder llegar a las nociones del hombre sano.» (*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* [OFM], 302.) El análisis filosófico de Wittgenstein significa la destrucción de la filosofía tradicional. La filosofía tradicional es una enfermedad de la razón, la nueva es vuelta al sentido común por el análisis del lenguaje. El filósofo es su propio médico, un médico enfermo o un enfermo que es médico, «trata una pregunta como una enfermedad» (IF, 1, §255), como una enfermedad propia. Veremos con qué método.

«La claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.» (IF, 1, §133.) Eran problemas de locos, iluminados, en cualquier caso de gentes insanas por lo que respecta al sentido común. Hablaban sin freno, y se inventaban significados sin decencia alguna. «Tratar» los problemas de la filosofía, curar sus enfermedades, es mostrar como desesperanzado, inútil, cualquier intento filosófico de decir, a pesar de todo, lo indecible. La terapia consiste en dejar claro al paciente que basta con los chichones, o que ya basta de chichones contra el muro de los límites del lenguaje intentando traspasarlo; y al calmar, así, su afán lógico, hablador, iniciarlo en el camino místico del silencio. (Esos chichones que ahora [IF, 1, §119] son el síntoma de la enfermedad de la razón, y por tanto la prueba de la necesidad e importancia del análisis filosófico de cura, eran antes, en la época de las relaciones con Waismann y el Círculo de Viena, y de la *Conferencia sobre Ética*, en 1929, justamente el síntoma de que filosofamos, y el arremeter absurdo que los producía, nada menos que la ética.)

No se puede romper el muro a fuerza de chichones, ni se pueden traspasar los límites, precisamente porque son límites. Lo curioso es que se sepan tales, eso es lo que inquieta. No se puede salir del mosquitero porque el mosquitero es el mundo: la campana de cristal rojo

del borrador de carta de 1925 de Wittgenstein a su hermana Hermine *(cf. Luz y sombra)*. Hay que meterse en la cabeza que, aparte del mundo y de nuestra condición específica en él, no hay más mosquiteros en el mundo que los que uno se fabrica, por ejemplo con dilemas o paradojas como la dicha. No merecen la pena, esos mosquiteros son de pega, calenturas filosóficas, hay que liberarse de ellos, basta encontrar la salida, que la hay, que consiste precisamente en no romperse la cabeza con ellos. Que en el mundo, al menos, la mosca esté libre, aunque no pueda salir de él. Del mundo (lenguaje y forma de vida) no hay salida. Hay que reconocerlo con humor e ironía: no se puede salir de la luz rojiza que nos envuelve en la campana de cristal, en la que estamos metidos, a la luz pura blanca resplandeciente que se adivina fuera. A no ser que seas un alucinado (héroe, santo) y creas traspasar la campana, arrobado por cualquier iluminación. O un necio que no se entera siquiera de que hay campana y está dentro.

Sólo dentro de la campana puede plantearse la cuestión de la filosofía: una filosofía en la campana. Y bien, ¿cuál era la idea de filosofía de Wittgenstein, pegada de todos modos su nariz al cristal rojo?

La primera idea de filosofía

En septiembre de 1913 escribe en las *Notas sobre Lógica* cosas que o bien literalmente o bien en espíritu mantiene también en los diarios de la Primera Guerra Mundial y luego en el *Tractatus*. La filosofía es puramente descriptiva, no es deductiva, no es una ciencia natural ni se la puede colocar al lado de la ciencia natural, sino por encima o por debajo, tampoco puede confirmar ni refutar las investigaciones científicas porque no proporciona figuras de la realidad, consiste en lógica y metafísica, es la primera la base, es la doctrina de la forma lógica de las proposiciones científicas (no sólo de las proposiciones elementales, añade). Y una advertencia general: desconfiar de la gramática es la primera condición para filosofar.

El *Tractatus*, en las proposiciones 4.11, desdice sólo que sea una doctrina o teoría. Aunque habría que saber cómo podía entender el Wittgenstein de 1913 una teoría o doctrina meramente descriptiva, no deductiva ni explicativa ni científica. Ahora, en cualquier caso seguro que utiliza la palabra «teoría» en sentido lato, afirmando que la filosofía no es eso, sino una praxis o actividad, que su resultado no son proposiciones filosóficas sino la aclaración de proposiciones. Asume todo lo demás y añade detalles, alguno esencial: la finalidad de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos y su delimitación

precisa. Como praxis esclarecedora y delimitadora del pensamiento, la filosofía también enmarca el campo cuestionable de la ciencia. Pero en general, y en palabras mayores, ha de delimitar lo pensable y con ello lo impensable, es decir, ha de establecer los límites de lo impensable por dentro de lo pensable. Añade a continuación, seguramente por la mencionada corrección que hizo en el prólogo, que significará lo indecible presentando claramente lo decible. Pues todo lo que se puede pensar se puede pensar con claridad y todo lo que se puede expresar se puede expresar con precisión. Y si no se puede, como dice en el prólogo y repite en la proposición final del libro, hay que callar: el mandato de silencio abre y cierra el libro.

Todo parece muy claro, pero a la proposición final del *Tractatus*, la 7, le preceden las dos del absurdo, que ya hemos comentado. La 6.53, que habla de una filosofía que lo que dice, además de que es imposible de decir, no tiene nada que ver con ella, que, sin embargo, ha de ser quien diga si no tiene o tiene significado, si es metafísico o no, lo que dicen otros. Y la 6.54, la de la escalera que hay que tirar una vez arriba, símil de las proposiciones del *Tractatus*, que «esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas», proposiciones, pues, que hay que superar en el absurdo «para ver correctamente el mundo», sí, desde una perspectiva de altura, pero en el aire, a lomos de la escalera o de las frases, pero ya sin ellas. Aquí precisamente, en el densísimo eco de estas dos magnas proposiciones, piezas históricas de lo paradójico, belleza oscura, reside el enigma wittgensteiniano, porque aunque parezca absurdo lo que dice sobre lo que ha dicho, también parece que tiene razón y que este absurdo sí es un modo correcto de aclarar las cosas. Porque además sucede así, como decíamos.

Puntos comunes entre el primer y el segundo Wittgenstein. Aunque se trate de otro mundo conceptual y de otro método completamente diferente, en esencia las cosas no cambian tanto en lo que se refiere a la comprensión de la filosofía en el segundo Wittgenstein con respecto del primero; ambas filosofías parecen, es verdad, aunque sin tragedias, recordemos, alternativas de lo mismo. La filosofía es y sigue siendo una praxis analítico-crítica del lenguaje: corriente ahora, lógico antes. Su objetivo era y sigue siendo la clarificación de conceptos, que ahora ya no tienen que ver con figuras lógicas de hechos sino con usos del lenguaje. Sus problemas eran y son meramente lingüísticos: gramaticales ahora, lógicos antes, el lenguaje, «el embrujo de nuestro entendimien-

to» ahora (IF, I, §109), «disfraza el pensamiento» antes (TLF, 4.002). Su método correcto era y es, en este sentido, la crítica del lenguaje —filosófico—. La filosofía no era ni es teoría o doctrina, antes quizá se pudiera dudar de ello porque algún corpus doctrinal, incluso dogmático, puede haber en el *Tractatus*, pero ahora sí está claro, ahora que no inventa ni presupone aparato técnico alguno ni desarrolla ninguna terminología especial. (Las expresiones unidas al nombre del segundo Wittgenstein son pocas, a pesar de la jerga: «juego de lenguaje», «forma de vida», «lenguaje privado», «parecido de familia» y alguna más. Ni siquiera son todas suyas, y las introduce, además, de un modo totalmente normal y casero, con un significado inmediato, dice bien el filósofo alemán Richard Raatzsch.) La filosofía era y es meramente descriptiva: de juegos de lenguaje ahora, de hechos del mundo antes (como la ciencia, algo que no tiene nada que ver con ella, recuérdese la gracia de la proposición 6.53).

Se entiende muy bien que la filosofía, si quiere hablar, sólo pueda decir lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia, descripciones de hechos, pero ¿para qué decirlas si ya las dice la ciencia? Las dice para reparar en su construcción lógica al hacerlo. Y para juzgar, así, si tiene sentido o no lo que se dice —si es ciencia o es una tontería metafísica—, o si siquiera puede decirse —si es místico—. Describir científicamente hechos no es tan sencillo como parece. La ciencia, que es meramente descriptiva también, describe hechos coyunturales desde proposiciones necesarias, desde leyes —naturales—. Desde el punto de vista del *Tractatus* (*cf.* proposiciones 6.3) las leyes naturales no son leyes sino formas de leyes, es decir, no son explicaciones de fenómenos naturales sino descripciones a priori suyas. Dicho del segundo modo: como toda proposición necesaria, no describen una realidad especial, son reglas para la descripción de la realidad, o no son proposiciones empíricas sino gramaticales. Son, más exactamente y nada menos: intuiciones a priori generalísimas sobre una posible configuración de las proposiciones concretas de la ciencia, es decir, de la descripción de los hechos del mundo. La ciencia no explica nada, no hay nada que explicar, todo es ordenamiento científico. (No hay orden alguno apriori de las cosas [TLF, 5.634], lo establece a priori la ciencia.) La ciencia describe a priori el mundo, es decir, conforma de antemano un lenguaje para describirlo, o sea, es un saber previo de la posibilidad de una forma lógica unitaria de descripción del mundo. Y describe el mundo de hechos mediante intuiciones a priori sobre la posibilidad y la forma de hacerlo. Y cualquier lenguaje normal que hable de hechos sigue siempre el mo-

delo de la ciencia para ser lenguaje. El papel de la filosofía vigilando, o repitiendo para vigilar, un lenguaje así, de leyes o reglas intuitivas, en busca de su correcta constitución lógica, no es pequeña tarea. Ése es nada menos el trasfondo de la praxis analítica y crítica.

Wittgenstein abandona esta concepción logicista de la ciencia y abandona la lógica como teoría, es decir, el segundo Wittgenstein no es logicista..., aunque sigue siendo lógico, naturalmente, en tanto la lógica sea un modo apriorístico —básico, ordenador, posibilitador— de pensar en general, antes determinado por las leyes naturales de la ciencia, ahora por las reglas de uso del lenguaje. Creo que esto queda claro en su análisis tanto de la matemática como de la psicología, y dentro de él, sobre todo, en la diferencia entre proposiciones empíricas y gramaticales. Si el segundo Wittgenstein no es logicista es sólo porque rechaza que la lógica estricta sea la base de la ciencia y la ciencia todo un artificio formal bien montado sobre ella, o porque deja de interesarle esta cuestión. Con ello, abandona la ciencia a sí misma, a su destino y a su propio modo de entenderse como teoría, deja de interesarle, sus preocupaciones son conceptuales y estéticas (*Observaciones diversas. Cultura y valor*, 151), dice, o sea, filosóficas, no científicas, y si en algún caso muestra un interés científico, sólo es en hechos naturales muy generales (368). Igual hace con la lógica como teoría; la lógica, en forma de gramática ahora, es la base del pensar que le interesa: ya no es una teoría, sino la lógica general del sentido común, digamos, aquello por lo que al sentido común llamamos «sano», nunca mejor dicho.

La ciencia se entiende a sí misma como una teoría experimental, hipotética, causal, explicativa, empírica, y es en ese aspecto desde el que ha de hablar el §109 de las *Investigaciones*, donde afirma que es correcto que nuestro modo de consideración fuera y siga siendo no científico. Es decir, no-empírico, no-material, no-explicativo, no-hipotético, no-causal, sino descriptivo, conceptual: lógico antes, gramatical ahora. Quizás esta perspectiva no-científica de la filosofía sea lo más elucidador, en un caso y en otro, con respecto a la unidad de perspectiva y a la diferencia de objetivos de las dos filosofías de Wittgenstein. Porque el paso a otro estilo de lo mismo, en este caso de acientificidad, se advierte con mayor claridad en ella. La filosofía no es una teoría explicativa, empírica, causal, no-conceptual, como la ciencia; la ciencia vale para representar la realidad, la filosofía describe simplemente posibilidades diversas de la realidad mediante el lenguaje. «Lo tentador de un punto de vista causal es lo que lleva a uno a decir: "Naturalmente, así debió de suceder". En tanto que debería uno pensar: *así* y de

muchas otras maneras pudo haber sucedido.» (CV, 198.) La ciencia se mueve en el ámbito de lo real o de lo probable (en el mundo), las cosas, la filosofía en el ámbito de lo posible (en el lenguaje), los conceptos. El no tener esto claro es el mal de la filosofía, la enfermedad metafísica: «Investigaciones filosóficas: investigaciones conceptuales. Lo esencial de la metafísica: el hecho que borra la diferencia entre investigaciones fácticas y conceptuales» (Z, §458). El filosofar se produce más allá de análisis teóricos, empíricos e hipotéticos, por una parte, y de especulaciones metafísicas, por otra. El pensar conceptual no es teórico, la teoría comporta hipótesis sobre la experiencia que no son posibilidades conceptuales de lo real, tampoco es especulativo, como el de la metafísica, que confunde una cosa y otra. Investigar conceptos o conceptualmente, lo que hace la filosofía sana, no es otra cosa que analizar usos diferentes y posibles del lenguaje, no teorizando lógicamente sobre él, sino utilizándolo, recorriendo su lógica o su gramática, es decir, siguiendo sus reglas en juegos, a ver qué posibilidades ofrece, o rechaza. Ésa es la esencia de la praxis filosófica ahora.

Además, no hace falta inventar nada, en el poso del lenguaje que utilizo hay toda una forma —también sana— de vida y cultura. El lenguaje ya se tiene, es lo dado primordialmente al ser humano, cuya forma de vida primordial es ser introducido y educado en su uso. El filósofo sano no necesita experiencias nuevas y adicionales para solucionar sus problemas, es decir, tanto para disolver las insanias de la filosofía metafísica como para imaginar un orden posible de las cosas compatible con la paz en el pensar, con un pensar apaciguado y sereno entre ellas, ni tan ordenado y aferrado a este mundo como el de la ciencia, en el que las cosas se imponen causalmente, ni tan desordenado y calenturiento como el de la metafísica, arrebatado a otro mundo de ideales. Se arregla con lo ya conocido, le basta el lenguaje ejercitado, que le plantea tantas posibilidades de lo real como juegos de lenguaje permite. Los juegos de lenguaje son innumerables, potencialmente infinitos, siempre regulados por una forma de vida, no se puede, ni hay por qué, salir de ellos para conceptualizar las cosas a la medida humana. Éste es el trasfondo, la base «lógica», la gramática profunda de la praxis analítico-crítica en que consiste la filosofía.

Es en este sentido en el que «el trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada» (IF, 1, §127). Hermoso trabajo: no teorizar o especular —como sujeto metafísico—, sino simplemente recordar, buscar dentro de uno mismo —como *usuario* del lenguaje— las posibilidades de ordenación coherente de lo real. Y de

ahí también que Wittgenstein diga en esta etapa que la forma de un problema filosófico es siempre «no sé salir del atolladero» (IF, I, §123), tengo que recopilar mis recuerdos, cosa inaudita para el primero, que entendía el yo filosófico, no como un ser humano, con cuerpo y alma, sino como un sujeto metafísico, como el límite y no una parte del mundo (TLF, 5.632, 5.641), y en ese sentido, poco hay que conocer. O mucho, porque, según el *Tractatus* (*cf.* proposiciones 5.62, 5.63 y 5.64), si se habla de «yo» en filosofía es porque el mundo es mi mundo, y ese sujeto o yo (metafísico, no puede ser físico, psicológico, pensante, ni siquiera humano, insisto) es el microcosmos, el que dice «yo soy mi mundo» sabiendo que «mi mundo es el mundo», dado que los límites del lenguaje que entiendo son los límites de mi mundo (suponiendo además que, en esa expresión, «mi» y el «mundo» también son la vida). Sí, así es la lógica del *Tractatus*.

Cuando Wittgenstein dice ahora «no sé salir del atolladero» ya no lo dice pensando en ese sujeto-microcosmos metafísico, pero sí en un sujeto normal humano, cuyo mundo es el mundo en tanto lo circunscriben también los límites del lenguaje que entiende. Ahora, el lenguaje que entiendo no es «mi lenguaje» en el sentido en que puede decirlo un sujeto trascendentalmente cósmico, metafísicamente universal, como el de antes (la razón pura, el espíritu absoluto, o cosas así, que de algún modo se suponían también en mi cabeza), tampoco en el sentido en que puede decirlo privadamente un supuesto sujeto psicológico anímico, sino en el sentido en que puede decirlo un sujeto ejercitado socialmente en hablar (pensar), cuyo fondo es la gramática profunda. «No sé salir del atolladero» significa ahora sólo que he olvidado, en la rutina, el origen de las rutinas del lenguaje que me han enseñado, o de las rutinas de la forma de vida de mi mundo.

Las resonancias entre ambos Wittgenstein están claras estructuralmente, sólo que parecen resultar antitéticas por lo llamativas tanto en un sentido como en otro. Mi mundo y mi lenguaje, el mundo y el lenguaje, el yo y la vida, no son formas lógicas ahora, sino gramaticales: todo ello es un complejo surgido de un aprendizaje de vivir y de hablar entrenado socialmente, un universo de lo más cotidiano y casero, no un constructo lógico de pureza cristalina, delimitado por dentro por la trascendentalidad de un sujeto metafísico y rodeado por fuera del silencio eterno de lo místico trascendente. Antes para conocer lenguaje y mundo bastaba mirarse —lógicamente— a uno mismo, ahora para conocerse a sí mismo hay que mirar —con sentido común— al lenguaje y al mundo. La estructura lógica de lenguaje y

mundo pendían antes de un sujeto desencarnado, que ni siquiera era sujeto de pensamiento sino el pensamiento —y el lenguaje— mismo; ahora, mi estructura de subjetividad pensante pende de la gramática y el comportamiento aprendidos de lenguaje y mundo.

He ahí el único y los dos Wittgenstein a la vez en un buen ejemplo. Tanto uno, como los dos, por su radicalidad, corren el mismo riesgo de absurdo y metarrelato, sólo que el último ya no lo tematiza. Eso los une al final, aunque el absurdo no sea el mismo: hablar para olvidar lo dicho, porque de otro modo no tiene sentido haberlo hecho, o hablar para aprender lo dicho, porque hablando aparece el significado, en el propio uso del lenguaje. Ni el metarrelato tampoco: el de la construcción lógica o el de la construcción gramatical del mundo.

El pensamiento «definitivo» de Wittgenstein

Así pues, a pesar de afinidades obvias, puesto que se trata de la misma persona, ahora es otro el panorama mental de Wittgenstein; en efecto, no son distintos los ojos con que ve las cosas, sino distinta la intención con que las mira. Lo que dice Chris Bezzel, profesor de la Universidad de Hannover, acerca de la obra de Wittgenstein —«se trata de libres o abiertos movimientos de pensar tras el final de la metafísica»— se entiende mejor pensando en su segunda filosofía. Aunque «forma una unidad compleja sin constituir un sistema», se entiende mejor pensando en la primera. Sin embargo hablar de «Un filosofar más allá de la filosofía» abarca, sin duda, las dos. Para comenzar está bien. A ver cómo es posible. ¿Hay un pensamiento «definitivo» en Wittgenstein? Tal vez, acaso el que abandona toda esperanza en el pensamiento y únicamente intenta continuar indagando.

Nimbo y método

Según Monk, en octubre de 1930 Wittgenstein comienza enfáticamente las clases del segundo semestre diciendo: «El nimbo de la filosofía ha desaparecido, ahora tenemos un método». Nimbo y método son dos buenas imágenes de las dos filosofías con las que juega el segundo Wittgenstein, la mala y la buena, la neurótica y la terapéutica, la tradicional y la suya, respectivamente. La primera, la del nimbo, es la que ha de destruir el último filósofo, como un nuevo incendiario de una nueva Biblioteca de Alejandría: ese fuego destructor es el método.

En el nimbo de la filosofía no hay nada, ni en él ni detrás de él: como sabemos, no trata de objetos porque no es ciencia, no puede descubrir nada porque no trata de objetos, y sus cuestiones, sus temas, en el vacío, en ese nimbo, son sólo consecuencias de un mal uso y mala comprensión de la gramática. No requieren, pues, una solución, porque no tienen entidad, sino una disolución, como un nimbo, una nube, una edificación etérea. Hay que llegar a la roca dura, donde pico y pala se doblan, tras haber disuelto todos los fundamentos aparentes de los castillos de aire filosóficos (IF, I, §217). Mientras el nimbo metafísico no se disuelva, y todos los estratos y cúmulos con él, los aspectos más importantes de las cosas, lo simple y obvio, están ocultos para el filósofo, precisamente porque el nimbo en que vive no le deja ver lo que tiene ante los ojos: la simplicidad y la familiaridad de las cosas. Sólo hace falta un cambio de perspectiva, bajarse de la nube. La filosofía es un modo de ver las cosas, hay que quitarse las gafas del ideal para que la visión sea correcta (IF, I, §103). Y un método, efectivamente, un camino despejado a lo largo del cual vayan apareciendo las cosas con su luz sobre un claro horizonte. La filosofía es igual al método filosófico, como Wittgenstein defendió en su conferencia de 1944 en el Club de Ciencia Moral (en cuya presidencia, por cierto, sucede ese año a Moore, que la ostentaba desde 1912).

Más que crear una nueva filosofía o teoría filosófica, Wittgenstein abre un «camino» despejado entre las nubes, abre un modo de plantear nuevas preguntas, una nueva forma de preguntar, remueve el pensar proporcionándole «una nueva inquietud», dice el filósofo austriaco Rudolf Haller. Pero que no se entienda como esa intranquilidad malsana de la «profundidad filosófica», que sea más bien una inquietud que calme, disipándolas, las «profundas intranquilidades» de los obscenos dramas metafísicos, de sus desgarradas angustias ultraterrenas, cuya hondura sólo proviene de «la malinterpretación de nuestras formas lingüísticas» (IF, I, §111). Es un método para acabar con fantasmas, con prejuicios, olvidar «la historia de un error» nietzscheana. Que la filosofía sea el método filosófico es liberador, que la filosofía sea la historia de la filosofía (bien porque ya no hay filosofía o porque no hay filósofos, porque ha muerto el pensar o porque no hay pensadores) es de manera abrumadora desesperanzador, un interminable aburrimiento circular o pasatiempo académico-hermenéutico. La filosofía puede acabar tranquilamente en un método, sin más historias, ya ha creado muchas, dejando para la eternidad como recuerdo de todos sus periplos quijotescos un simple método de ironía para que no se vuelvan a repetir.

La filosofía es un método de muerte de la filosofía. Wittgenstein, el último filósofo: hizo filosofía en tanto inventó un método de destruirla.

Pensando en filosofías como la que él había hecho antes, desarrolla ahora su método de destrucción. El nimbo del pensar viene de que se pretende ofrecer una ordenación a priori del mundo (IF, I, §97) y del lenguaje en el vacío, simplicísima y anterior a toda experiencia del mundo y uso del lenguaje, una ordenación, además, de mundo y lenguaje juntos; de que se pretende entender la esencia incomparable del lenguaje, lo que faltaba para que ese orden de pensamiento y mundo se convierta en hiperorden entre hiperconceptos como «lenguaje», «palabra», «verdad», «experiencia», etcétera, hiperexpresiones o superlativos filosóficos (IF, I, §192), sublimaciones de la lógica del lenguaje (IF, I, §38). La esencia del método: si palabras como esas, «lenguaje», «experiencia», «mundo» (o «saber», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre», cita también Wittgenstein), tienen un uso, han de tener uno tan corriente, tan normal, como las palabras «mesa», «lámpara» o «puerta» (IF, I, §97). Ahí sí puede estar el a priori, pero ya no es un a priori en el nimbo. Ahí está el quid de la filosofía definitiva, es decir, del método del último filósofo, que, hablando de las palabras que acabamos de citar entre paréntesis, dice: «Cuando los filósofos usan una palabra [...] y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?». Su a priori corriente, diríamos. ¿En qué situación, por qué motivo, en qué contexto? (IF, I, §77, 116, 489). He aquí el método malo —que pretende captar la esencia profunda de una cosa— y el método bueno —que pregunta por el uso normal de una palabra— de la filosofía, el que la infla de bruma y el que la revienta de muerte.

Y concluye el §116 de IF: «Reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empelo cotidiano». Ése es el criterio y el objetivo del método, nada más que eso, ello basta para desenmascarar todo nimbo. Ello aniquila esas grandes palabras, cuando el método se aplica a ellas el resultado es éste: «¿Para qué han de usarse ahora esas palabras? Falta el juego de lenguaje en el que han de aplicarse» (IF, I, §96). No hay más que decir. No tienen significado porque no tienen uso en el lenguaje sano y normal. ¿Todo tiene que ser normal en el lenguaje? ¿Y las grandes teorías científicas que no todo el mundo entiende? ¡Todo tiene que ser normal en el lenguaje del filósofo, que no tiene otra experiencia para filosofar que la del lenguaje! El filósofo no sale del lenguaje, no sale al mundo, a lo real, sólo a su posibilidad, no puede fundamen-

tar sus palabras más que en palabras, o en usos de palabras, habla de palabras, pregunta por palabras, responde con palabras (IF, 1, §120). Una filosofía pobre, insatisfactoria (TLF, 6.53), si se quiere, pero sólo porque no está loca, enferma, neurótica, sublimada. Su respuesta es siempre, en cada caso, y no puede ser otra, que: «así se usan estas palabras» (IF, 1, §180), como sabemos. Pobre e insatisfactoria la filosofía, si se quiere, pero su método funciona de manera demoledora, hasta el propio Wittgenstein parece extrañado de ello: «¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo: dejando sólo pedazos de piedra y escombros.) Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan» (IF, 1, §118).

Dejar de filosofar para evitar problemas. Está claro que cuando el lenguaje «marcha en el vacío» (IF, 1, §132) o cuando «hace fiesta» (IF, §38) es cuando aparecen los problemas, las confusiones filosóficas, no «cuando trabaja». Se trata, por tanto, simplemente de comprender «el funcionamiento de nuestro lenguaje» (IF, 1, §109), simplemente así se solucionan los problemas filosóficos, que no son más que humo-nimbo lingüístico, embrujamientos de la razón por el lenguaje, que más que errores son, pues, supersticiones (IF, 1, §110), debidas al propio engaño del lenguaje, que ha vivido una historia más que bimilenaria de error, depositada poco a poco en su semántica. No es que merezcan grandes esfuerzos mentales, Wittgenstein los compara con esas cerraduras codificadas que abren algo señalando un número o una palabra en ellas. Por mucho esfuerzo que se haga no hay modo de abrir la puerta si antes no se encuentra la contraseña, pero una vez encontrada cualquier niño puede hacerlo. Supersticiones, embrujamientos, juergas del lenguaje... ¿qué es lo que sucede con el filósofo, con la filosofía y el lenguaje, para que se le puedan achacar estas cosas? Siempre algo extraño: o una imagen del lenguaje nos mantiene presos, repitiéndosenos incesante e inexorablemente (IF, 1, §115), o lo malinterpretamos como seres primitivos, sacando de ahí «las más extrañas conclusiones» (IF, 1, §194), o utilizamos una palabra sin comprenderla y la tomamos «como expresión de un *proceso* extraño», dándole una realidad extraña también, metafísicamente tangible (el «tiempo», un medio extraño, el «alma», un ser extraño [IF, 1, §196]). La lógica general del proceder filosófico, siempre extraño, *insane*, es: «donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un espíritu» (IF, 1, §36).

Locuras así es lo que provoca el lenguaje en el filósofo malo, con problemas, enfermo. El filósofo bueno, saludable, el médico, el terapeuta, utiliza, en último término, cuando no puede más de locuras, cuando quiere, un sencillo método de salud: dejar de filosofar, sin más. Porque en el caso del filósofo bueno no se trata de refinar incesantemente el lenguaje para evitar trampas al filósofo malo, el lenguaje está bien como está (IF, I, §98) y la filosofía no puede tocar su uso efectivo, sólo describirlo (IF, I, §124). De lo que se trata es de que los problemas filosóficos desaparezcan, y para eso el método está claro: limitarse a palabras y usos de palabras. Así que ni en un sentido ni en otro, ni en un sentido crítico ni en otro creador, por no hablar de bueno y malo —al menos peligroso—, hay tanto trabajo como para no parar nunca. Puede interrumpirse a voluntad tanto la labor crítica de describir usos y más usos en juegos y más juegos hasta diluir una nueva locura filosófica, cuanto el propio pensar, el filosofar, que es el único pensar que enloquece. El autoanálisis y la terapia personal parecen aconsejar que para tener paz en el pensar se deja de pensar simplemente.

Curioso el parágrafo 133 de *Investigaciones*: como no se trata de refinar o de complementar hasta lo inaudito el uso de palabras, decimos, como lo que se busca de verdad es claridad total y desaparición total de problemas filosóficos, puedo y debo dejar de filosofar cuando quiera. El descubrimiento de que los problemas filosóficos son meramente lingüísticos, el descubrimiento de un método —o métodos, si se considera que la terapia apropiada a cada problema concreto no es en cada caso aplicación del mismo método— para que desaparezcan todos —el método siempre es el mismo: analizar usos del lenguaje, porque todos los problemas filosóficos son siempre lo mismo, malos usos del lenguaje—, el descubrimiento de que la filosofía no tiene por qué tener un contenido traumático —porque es cuestión de palabras—... Todos esos descubrimientos no son nada, diríamos, comparados con el de la terapia definitiva. (Si ahora no se puede decir exactamente la del silencio, sí se puede decir la del paro. El silencio aniquila esencial, traumáticamente casi, la misma posibilidad de lenguaje, el paro corta eventual, calmadamente, su mera praxis.) «El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue con preguntas que la ponen a *ella misma* en cuestión. En cambio, se muestra ahora un método en ejemplos y la serie de esos ejemplos puede romperse.» (IF, I, §133.) Eso es todo: ejemplos hasta cierto punto, en lugar de autoconciencia horadante.

«Se muestra un método en ejemplos»... Precisamente aquí se entiende mejor que en ninguna parte que, aunque sea el propio método el que se muestre en ejemplos —como la regla en seguimientos—, calificarlo, como vimos, de mostración mística de lo inefable, como quiere Mann, o, por el contrario, de vacío insalvable en la justificación, como quiere Kripke, parece que, tanto en un caso como en otro, digo, en uno por sublimación y en otro por autodestrucción, es demasiado trance para esta tranquilidad recién descubierta. Y ya digo que, místico o no, justificado o no, el método al final funciona —con sus reglas—, y casi como una apisonadora, o como el fuego alejandrino.

Un filosofar más allá de la filosofía. Hay algo de especial en la filosofía misma, que no es y sí es ella misma. Entre pensamiento y crítica del pensamiento, la filosofía está más allá de la filosofía, sobre todo como filosofar, pero no sólo.

Más allá de la doblez de neurosis intelectual y método terapéutico, de autodestrucción y autocuidado, la filosofía parece que es poco, pero algo más debe ser para que se llame absurdamente lo mismo a dos cosas tan distintas, debe ser que «filosofía» significa, de verdad, afición a la sabiduría como sea. Poco halagüeño destino, en general, servir exclusivamente de autotratamiento para la propia desaparición. La filosofía vive muriendo, se agota en ir acabando con la filosofía, una vez terminada esa labor destructora, a no ser que sea eterna, que puede serlo, porque eternos son los prejuicios y las ilusiones humanos, desaparece. Pero puede que esta dialéctica sin fin tenga sentido... Siempre hablamos de dos filosofías, la mala y la buena, la teoría y la acción, la dogmática y la crítica, la tradicional y la wittgensteiniana, pero utilizamos la misma palabra para las dos, el mismo Wittgenstein lo hace. Algo tendrán en común, una necesita a otra para no existir en el vacío o para no dejar de existir. La crítica no tendría objeto de crítica si no hay dogmas, y el dogma no sería tal si no hubiera crítica. Algo ha de tener la filosofía más allá de esas dos formas.

La filosofía restaña sus heridas en el vacío, porque no consiste más que en un proceso o método de análisis y olvido de sí misma. En las clases, Wittgenstein insistía en que él no quería ofrecer una teoría filosófica sino la manera de escapar a cualquier necesidad de tal cosa. Redpath recuerda que Wittgenstein repetía en clase una frase de los *Principios de la mecánica* de Hertz: que el objetivo primordial de la filosofía es analizar el lenguaje en el que se formula una cuestión filo-

sófica. Porque, aparte de desvanecer sus propios malentendidos, la filosofía consigue bien poca cosa, decíamos. No puede revelar la sintaxis o gramática de nuestro pensamiento, como creía antes, ni nos dice nada nuevo sobre él, «y si lo dijera no nos interesaría». No puede justificar las reglas de la gramática y consistir, por ejemplo, en un repertorio de reglas fundamentales que determinen la «estructura profunda» del lenguaje, al estilo de Noam Chomsky. No llega jamás a ninguna proposición fundamental, pero sí llega a los límites del lenguaje, o no llega al fondo de las cosas sino a un punto a partir del cual ya no se puede ir más lejos. En ambos casos llega a donde ya no se pueden hacer preguntas. (Que es el mismo punto de los chichones y el absurdo; [IF, I, §119].) Y eso está bien, porque ya no existe la posibilidad, entonces, de obnubilarnos planteándolas mal y porque así descansamos más radicalmente incluso que dejando de jugar por el momento. Entonces es que hemos «llegado a la roca dura», donde se doblan picos y palas, decíamos, donde ya no hay justificación mayor que: así son las cosas, «así simplemente es como actúo» (IF, I, §217). ¿No llega a nada la filosofía crítica? Por lo menos llega a la consciencia de todo eso: de chichones, absurdos, gratuidad de teoría, imposibilidad de justificación última, roca final... Consciencia de límites, en cualquier caso. Esa consciencia es algo, sobre todo el camino a ella es algo, el método no es un camino vacío, el método o camino de autoinmolación de la filosofía es un despliegue conciencial espléndido, más que apoteósico, al revés: un ritual hominal, en el que fantasmas del pensar se rinden al animal parlante, se inmolan dioses en honor de hombres, la razón es víctima del sentido común, todo ello en una pira final alejandrina.

Sí hay, al parecer, otra filosofía que la de los usos, pues, o la filosofía de los usos es más de lo que aparenta. Se ve que esa conciencia de límite acaba y dirige el camino de vuelta del ideal, al análisis, al método y la crítica les dirige una consciencia más allá de ellos. Se sabe bien que ya «no aspiramos a un ideal» (IF, I, §98), pero ¿por qué? ¿Y qué significa la «vuelta al terreno áspero»? (IF, I, §107). ¿Que fuera del ideal parezca que «falta el aire»? (IF, I, §103). ¿Qué significan, en general, todas esas imágenes: vacío, terreno áspero, dura roca, hielo resbaladizo, exterior inhóspito? El ideal cristalino de la lógica no se rindió a Wittgenstein, sólo fue una pretensión suya. Pero sentir que ahora se necesita hacer pie —en el lenguaje efectivo, en el pensar cotidiano— porque, si no, se corre el riesgo de flotar en el vacío o resbalar sobre el hielo, aunque se tenga la sensación de que falta el aire... es, al menos, curioso. ¿Es la inquietud de fondo, que supo-

ne todo esto, compatible con la tranquilidad que veíamos antes? Sí, porque es precisamente esa inquietud la que se tranquiliza momentáneamente dejando de pensar o de filosofar. Ya, pero también la que inevitablemente piensa y filosofa. De nuevo, la dialéctica sin fin de las dos filosofías que no se reconcilian más que en su controversia.

En parágrafos como éstos de las *Investigaciones filosóficas*, del terreno áspero, ideal, aire, hielo, absurdo, chichones, que están entre los 188 primeros, escritos de un tirón en el verano de 1936 en Noruega sobre la base del *Cuaderno marrón* [CM] y que, caso único, no cambió nunca, como sabemos, se nota un estilo intermedio, menos profundo que el primero y más que el último, en los que lucha aún con la lógica y el *Tractatus* —parece no haberse desprendido todavía de ellos, al menos del trauma de hacerlo—, en los que se ve que ha cambiado pero que sigue discutiendo aún con los recuerdos, en proceso de sanación plena de todos sus problemas, enfermedades, de antaño... En estos 188 primeros parágrafos de esta obra, a los que corresponden todas estas imágenes, cuando Wittgenstein no se ha enredado aún con las más adustas de la psicología, parágrafos, repito una vez más, sólo comparables en belleza y hondura con el *Tractatus* y con los 376 últimos de *Sobre la certeza* —los tres mejores textos y los más auténticos que escribió Wittgenstein—, en estos parágrafos, en fin, se ve que toma consciencia de todo lo que ha de hacer en su segunda etapa. Consciencia más profunda que el esforzado ejercicio posterior de ella —analizar usos de palabras en juegos de lenguaje, según había iniciado ya en el árido *Cuaderno marrón*—, y al parecer siente cierta tensión ante la tarea que le espera: «nos parece como si debiéramos reparar con nuestros dedos una tela de araña» (IF, 1, §106). ¿De dónde esa consciencia y tensión, que insinúan que hay algo más que jugar simplemente con el lenguaje para descubrir sus pifias, que hay mucho más en la invención y justificación del método que en su aplicación?

Aunque el lenguaje, a pesar de sus meandros callejeros, no sea una entidad tan misteriosa y elevada como antes, que exija tan altas experiencias mentales como antes, gratificantes por su propio ejercicio, para descubrir en él el mundo, sigue siendo, sobre todo ahora que no hay ilusiones místicas, el objeto de la filosofía, y aunque la filosofía del segundo Wittgenstein no sea precisamente teórica, ahí hay algo más que praxis. Aunque comenzara Nietzsche con ello, ya dijimos, nadie como Wittgenstein hizo del lenguaje el objeto propio de la filosofía misma, sin que por ello su filosofía sea «filosofía del lenguaje», naturalmente, como tampoco lo fue la de Nietzsche. Eso les

da el tinte peculiar, interesante, diferente que tienen: en el lenguaje se dirime todo, no sólo la filosofía del lenguaje. Aunque no se salga ni se pueda salir del lenguaje, como dato infranqueable que es, aquí se trata sobre el lenguaje para algo que, sin embargo, va más allá de él... La filosofía del segundo Wittgenstein consiste en observaciones gramaticales sobre el uso de las palabras, donde gramática significa estudio general descriptivo del uso de expresiones lingüísticas, expresado a su vez en reglas, pero si esto parece simple, como dice Garver, siempre yacen debajo cuestiones más profundas que analizar, en las que hay algo más que rutinas de análisis: la forma de vida con relación a la esencia de las cosas, su concepto de gramática frente a los lingüistas, de historia natural frente a los científicos, de matemática frente a los matemáticos, de psicología frente a los psicólogos, de filosofía frente a los filósofos... ¿Cómo es posible tanto enfrentamiento sin salir del lenguaje? ¿Sin confrontar teorías?

Según Öhler, la filosofía del segundo Wittgenstein es una especie de «semántica práctica». También ese matiz práctico, sobre todo la insistencia en él cuando se sabe que la práctica pura es imposible, tiene sus motivaciones teóricas y sorprende que no se dé ninguna, que más bien se nieguen, pero se adivinen todas (tácitas y sobreentendidas, no hacía falta especificarlas). Como sorprende la insistencia en que la filosofía no es nada más que un método: vacío sin práctica, pero también parece que imposible de inventar sin teoría alguna. Parece, pues, que la remisión de la filosofía a práctica y método, en estas condiciones de perplejidad que deja, es algo especial. Está claro que no se trata de una teoría, o de una filosofía en ese sentido, del lenguaje o del significado; se trataría más bien de una actividad con palabras, las mismas palabras son también actos (IF, I, §546), actos tanto del juego de lenguaje como de la forma de vida. Actividad con palabras en el sentido de instrucciones de acción con las palabras o con el uso de palabras. ¿Pero las instrucciones de acción son mera acción? Serán también teoría, pero, extrañamente, se ve. La teoría se condensa en el propio formato de la acción, digamos, o se reduce a él. Hacer teoría es simplemente ejecutar formas de acción. Se piensa mientras se actúa, o viceversa. Wittgenstein no es un filósofo del lenguaje, es un artista del lenguaje, los juegos son como instalaciones artísticas, jugarlos es un evento, *performance*, el lenguaje es un obrar con signos, Wittgenstein es un pensador de signos, dice Chris Bezzel, un filósofo semiótico, un esteta entre ellos. A su filosofar lo rodea una sensibilidad muy especial. Ése es el escurridizo secreto del plus de una filosofía así: su pensar es

ante, uso de signos, montaje de imágenes, bosquejos de paisajes. Wittgenstein no tiene ideas, no produce conceptos, ni cosas raras así. Lo que Wittgenstein piensa o idea se ve. O quizá no piense siquiera, ve y deja ver. Por decirlo de algún modo. La identificación de pensamiento y lenguaje, como figuras lógicas de lo real o como comportamientos ejercitados en el uso de signos o generación de significados, las palabras figura o las palabras-acción, acercan más a ello. Ya en el *Tractatus*, como bien pone de relieve Glock, los pensamientos no eran entidades abstractas, ni mentales, ni psicológicas, sino proposiciones o signos proposicionales colocados en relación proyectiva con la realidad.

La filosofía es una actividad filosófico-lingüística de crítica o análisis conceptual, entendida no como ciencia o teoría, sino como clarificación práctica de conceptos y de complejos conceptuales en juegos de lenguaje. Bien, pero esa actividad clarificadora tiene que consistir en algo más que en pensar, desde luego, pero en algo más que en actuar, también. Ahí no hay una teoría, hay un método y una acción metódica, un método inventado y una acción pensada desde él, y pensada para destruir, además. ¿Por qué puede decir que la enseñanza del lenguaje no es una explicación sino un amaestramiento? ¿También por amaestramiento? ¿Decir que la filosofía es acción, es una acción? A lo mejor en las palabras-acción o en la acción con palabras está, de verdad, el secreto de un pensar inmediatamente práctico, sin dualismos teoría/praxis, y por tanto de una filosofía que cuando piensa prácticamente en sí misma se destruye, sin metapensamiento o metalenguaje alguno. En la filosofía de Wittgenstein todo queda como en un aire especial, ligero y denso a la vez, ni vacío ni pesado, no se sabe muy bien dónde. Véase, cfr. «Pudiera pensarse: si la filosofía habla del uso de la palabra "filosofía" entonces tiene que haber una filosofía de segundo orden. Pero no es así, sino que el caso se corresponde con el de la ortografía, que también tiene que ver con la palabra "ortografía", sin ser entonces de segundo orden» (IF, I, §121). Y tiene toda la razón. ¿La tiene? ¿Pensar correctamente es equiparable a escribir correctamente? Para el segundo Wittgenstein seguramente sí —o por lo menos algo muy parecido, ya que el pensamiento no es otra cosa, para él, que la proposición misma en el sistema lingüístico, decíamos—, ambas cosas son una rutina pautada, y *ad ridiculum* se puede decir perfectamente que se piensa con la pluma. Pero ¿lo es? ¿Hay una «ortosofía» tan clara como la ortografía? ¿Y una calisofía también?... Otra frase de esa atmósfera especial wittgensteiniana: «"Los límites de la empiria". (¿Vivimos porque es práctico vivir? ¿Pensamos porque es práctico pensar?)» (OFM, 379).

¿Por qué se sigue llamando filosofía y problemas filosóficos a lo que se considera absurdo y se intenta destruir como tal? ¿Y por qué, por otra parte, se considera filosofía, o al menos observaciones filosóficas, lo que se hace para destruirla? ¿Por qué se considera a sí mismo filósofo Wittgenstein? (Y lo hace desde el prólogo del *Tractatus* hasta su retirada de la cátedra de Cambridge, por lo menos.) ¿Se puede llamar «filosofía» a ambas cosas, a la metafísica y a su crítica? En Wittgenstein se puede, y eso es lo extraño. Una es una enfermedad, la otra una catarsis. Una es un sermón desquiciado, la otra una actividad terapéutica. Una, una logorrea, la otra, un logoastringente. Quizás el juego entre ambas sea lo interesante, desde luego sin él no habría una ni otra, una sin otra, decíamos. Quizás ese juego, a la buena y la mala, a la sana y la enferma, es la filosofía total, la filosofía sin más, la filosofía. Pero ¿qué significa eso? La filosofía parece algo más que las dos filosofías, es como el juego a las dos a la vez. ¿Es eso filosofía? Eso es precisamente la filosofía, y no las otras dos. Pero cuidado, no nos encerremos en el círculo eterno ni nos desboquemos al infinito de las filosofías. Esta advertencia nos deja en ese punto indeciso en que uno se entera de verdad de que no hay conceptos cerrados, unitarios, esenciales —«filosofía», en este caso—, pero que tampoco hacen falta mientras se permanezca cuerdo en la luz rojiza y no le trastorne a uno el ideal de claridad tras el cristal infranqueable. De algún modo se entiende esa filosofía que es más que dos, pero que falta alguna hace. La filosofía siempre está más allá de sí misma. Por sí misma, desde sí misma y sin salir de sí misma está más allá de sí: en eso consiste su matiz autofágico y autogenerador a la vez, su dialéctica de futuro y su inexistencia e indefinibilidad como entidad delimitada en cada caso presente, la esencia más profunda de que sea teoría y praxis, y de que ambas sean lo mismo.

Y si no se quiere uno complicar con especímenes (poco elocuentes todos, tan poco elocuentes como el modelo mismo) de superación hegeliana y se queda uno en un cómodo y tranquilizador dualismo, en este caso el de la sana y la enferma filosofía, por el bien precisamente de la paz del pensar, pensemos lo que dice Wallner, que suena tanto a humor melancólico como a ironía, pero que quizá pueda tomarse en serio: hay también (la verdad es que hay de todo) un sentido positivo de la enfermedad filosófica de la mala filosofía, puesto que puede considerársela «una enfermedad instructiva». Enfermedad es la filosofía en tanto, y sólo en tanto, representa una desviación del uso corriente del lenguaje; dada la infranqueabilidad del lengua-

je, sólo hay criterios de sentido dentro de él; y el único, en este sentido, es el contraste con el no-sentido de la mala filosofía. Así que, podríamos decir, los problemas filosóficos ni se resuelven ni se disuelven: no se pueden resolver porque no plantean nada, no se deben disolver porque hay que almacenarlos, mantenerlos. Siempre quedarán ahí como (mal) ejemplo, siempre se podrá aprender a pesar de ellos. Hay que enlatar la mala filosofía, guardarla en conserva, para contrastar el sentido, para tener material de análisis, para que la filosofía sana pueda subsistir sacando de vez en cuando un mal ejemplo aleccionador que analizar-criticar, para que no se lxxiiipierda de nuevo el norte del sentido común. Aunque siempre habrá material nuevo y en exceso. Wallner es muy optimista, debe creer que el cáncer filosófico tiene cura, parece confiar demasiado en la terapéutica wittgensteiniana. «Quiera Dios conceder penetración al filósofo en aquello que está ante los ojos de todos.» (CV, 369.) Hacer eso con la filosofía también es hacer filosofía.

Sigue sin estar claro qué es la filosofía definitiva de Wittgenstein, pero no importa: al menos todo lo dicho nos ha dado que pensar mucho. Seguramente su filosofía es su estilo y nada más que su estilo de pensar. Es tontería, a la manera de Wittgenstein, buscar en él una teoría de lo que es «filosofía», hacer de su filosofía un concepto y buscar un significado-escarabajo para él: la filosofía de Wittgenstein y su comprensión de ella es lo que hace Wittgenstein, su modo de escribir y de pensar. Para eso no hacía falta tanto camino recorrido, aunque ese camino aclara, a la wittgensteiniana, es decir, con su inutilidad, las cosas. Ya que en esencia es inútil, veámoslo ahora en presencia, en contexto filosófico; eso continuará esta extraña aclaración, sin duda.

Un filosofar estético

Con sus muertes y resurrecciones, sus vanguardias, el arte del siglo xx se adelantó ejemplarmente a la filosofía, cuyo papel quiso ocupar, con razón, y ha ocupado, de hecho, en la obra conceptual de artistas como el estadounidense Joseph Kosuth, por ejemplo, las proposiciones más lapidarias del *Tractatus*, precisamente, expuestas como obra de arte. Hoy mismo, el arte de la instalación es un buen ejemplo para la filosofía en su modo sano de imaginar cosas, usos de lenguaje y formas de vida. El arte del siglo xx se libera de la mímesis, y con ella de la bella apariencia, de la metafísica, y con ella de la verdad, del pensamiento cristiano-burgués, tanto del supermundo como de la superestructura, y se vuelven a

unificar vida y arte, trabajo y placer, pensar y obrar. Algo así hace la filosofía wittgensteiniana, dice Bezzel, en esos tres ámbitos, sobre la base de dejar un lenguaje limpio, puro, reluciente, estético. Wittgenstein ha estimulado el arte como filosofía y la filosofía como arte: el arte como conocimiento, crítica, análisis, y un nuevo comienzo del filosofar con medios estéticos, un arte conceptual y un concepto estético, sensible, plástico, digamos. Quizás eso esté, de verdad, en el trasfondo de estas famosas palabras suyas: «propiamente la filosofía sólo se podría crear como se crea un poema» (CV, 65). Como se versifica, como se poetiza. Wittgenstein escribe con el mismo grado de precisión, contundencia y evocación del lenguaje del verso, grado que impresiona como impresiona un poema, como impresiona su sensibilidad de análisis de las situaciones, su inventiva de modos de vida y juegos de lenguaje extraños, aborígenes siempre, de un país de nadie, el País-Wittgenstein, su elaboración crítica de lo real en un mundo conceptual nuevo, al que sólo se puede calificar, efectivamente, de wittgensteiniano. Ese mundo, país, lenguaje, sensibilidad, inventiva, plásticos siempre, llenos de imágenes, como parece que es característico del pensamiento judío, son creaciones estéticas... Un país —o dos— de maravillas, tan fantástico —en otro sentido, desde luego— como el de Alicia. El aire o la atmósfera o la sensibilidad de que hablábamos.

Por lo dicho, por su estilo, además de por las referencias ocasionales en su obra a la literatura y la música sobre todo, referencias ocasionales que dejan, sin embargo, muy claro el fondo cultural profundamente literario y artístico del que surgía su pensar, lo que podíamos llamar su trasfondo estético, puede decirse que la obra misma de Wittgenstein está compuesta estético-literariamente. Es verdadero arte de pensar, arte libre de pensar, arte abierto de pensar. Así describe el filósofo de origen alemán Rudolf Carnap su actitud en los encuentros con el Círculo de Viena: «La postura y la actitud que adoptaba ante la gente y los problemas, aun los teóricos, se parecían mucho más a las de un artista creativo que a las de un científico; casi se podría decir que eran similares a las de un profeta o un vidente. Cuando comenzaba a formular sus ideas sobre una cuestión filosófica solíamos sentir la lucha interior que libraba en ese instante, por la que trataba de salir de la oscuridad y penetrar en la luz con un esfuerzo intenso y doloroso que hasta se reflejaba en su expresivo rostro. Cuando por fin, a veces después de arduo y prolongado intento, encontraba la respuesta, su enunciación aparecía ante nosotros como una obra de arte recién terminada o como una revelación divina. No

es que expusiera sus opiniones de manera dogmática... pero nos causaba la impresión de que llegaba a un entendimiento súbito como producto de una inspiración divina, de modo que no podíamos evitar sentir que cualquier comentario o análisis sensato y racional que hiciéramos al respecto constituiría una profanación».

Las proposiciones del *Tractatus* a veces suenan como oráculos píticos. Su segunda filosofía, en tanto descripción de juegos de lenguaje, está en el límite entre filosofía y literatura. Wittgenstein usa métodos literarios para captaciones filosóficas. Hay que leer toda su filosofía estéticamente y no sólo cuando habla de estética, recorrerla toda con una mirada estética, porque a toda ella le traspasa ese fuerte rasgo de la estética en sentido original griego, como teoría de la percepción en general, también de la percepción del arte, una percepción tan profunda como inventiva de las cosas, tan bellamente artificiosa en la lógica primera, tan bellamente simple en el juego final, incluso en el final del juego: su muerte estoica, minimalista.

¿Cuál es, en concreto, la cualidad estética de sus escritos? Una permanente unión de lo lógico-conceptual con lo estético-intuitivo. ¿Cómo se manifiesta ese «arte de pensar», libre, abierto, auténtico de Wittgenstein, que evoca Bezzel? Se parece a lo que Jürgen Habermas llama «modo alemán de filosofar», típico también de Heidegger y Adorno, dice Habermas, que supone una característica contribución alemana a la filosofía del siglo xx y que consiste en una empresa estética de solitarios, crítica de la ciencia, dirigida no a la comunidad científica o política sino a quienes quieren iniciarse en un nuevo modo de pensar. Empresa que supone un cambio radical de conciencia y no busca teorías sino un esclarecimiento redentor. «La tarea de la filosofía es encontrar la palabra salvadora», cita el experto Michael Nedo, director del Archivo Wittgenstein, en Cambridge.

Sus características serían: forma aforística y fragmentaria; abandono, en general, de formas convencionales de argumentación y representación; fuerza y claridad de estilo, que nacen del esfuerzo vital por claridad en la vida y el pensar; análisis del trasfondo indecible del lenguaje; aparente trivialidad, tan liberadora como el silencio; ejemplaridad de la obra, frente al sistematismo; cambio de perspectiva del pensar, interior ahora al sujeto; riqueza de imágenes, frente a su unicidad; no un ideal de exactitud a priori, sino muchos y diferentes y ninguno superior ni supremo, parecido de familia; conciencia de que el pensamiento filosófico no tiene por qué abdicar de la fuerza poética, recreadora, del lenguaje, de la literatura y del arte. Su (nuevo) estilo

literario es la plasmación de su (nuevo) modo de filosofar: su lenguaje es esencial a su pensamiento, como hemos dicho.

Crítica de la racionalidad. Aunque Wittgenstein habla, extrañado, de toda una historia del pensar, la occidental, que, por haber repetido durante dos milenios el lenguaje de Platón —y no porque éste fuera tan «listo» que hubiera ya descubierto todo, dice—, no puede siquiera plantearse otros problemas que los viejos de siempre, los que se pueden plantear en ese lenguaje... A pesar de que Wittgenstein, por tanto, tiene en su mira crítica toda nuestra historia, a la que se opone frontalmente es a la de la filosofía moderna, tras René Descartes, por sus pretensiones de pureza racional —para dudar hace falta ya creer algo—. Poquísimas veces nombra a algún filósofo (a quienes, por otra parte, desconocía, como sabemos), pero además, y esto es importante, lo que le diferencia de otros críticos de la Modernidad como Heidegger, Adorno, Jean-François Lyotard, dice con razón Toulmin, es que para criticar la filosofía moderna, además de no nombrarla, no utiliza sus conceptos teóricos, no entra en el juego de su lenguaje, lleno de los tópicos filosóficos de siempre. Wittgenstein es de otro mundo, de otro país —que el filosófico—, efectivamente, de otra sensibilidad que la retórico-conceptual, no insiste en lo de siempre y en la hermenéutica de lo de siempre, inventa un mundo de imágenes, conceptuales si se quiere, al criticar el dado por los tópicos filosófico-racional-modernos.

Toulmin mismo se extraña de que haya muchos filósofos que digan estar influenciados por Wittgenstein y a pesar de ello sigan haciendo filosofía. Después de Wittgenstein nada puede ser universal, hay que despedirse del fundamentalismo, bajar de los montes y la torre de marfil y volver al mundo y a la vida, a describir juegos de lenguaje. Y, a no ser en ese sentido, no se puede decir, con honestidad o sin vergüenza, sobre todo si uno apela a Wittgenstein, que se hace filosofía, o llamarse filósofo. O no se debería, precisamente en pro de la claridad lingüística. Y si realmente se puede decir, en ese caso y aunque se pueda decir, sería mejor callarlo.

Los «trasfondos» de Wittgenstein

Contra el racionalismo puro y su ilusión de objetividad y neutralidad, que parte del supuesto de que es precisamente nuestra situación en el mundo, nuestra impureza, la que nos conduce al error, como si sólo pudieran conocerse ángeles, cree poder instalarse en la perspec-

tiva desde ninguna parte de Thomas Nagel, que ontologiza el método incrustándolo si hace falta en la constitución misma del espíritu (ideas, autorreflexión)... Wittgenstein es un pensador del trasfondo de lo racional, comprometido con lo pre-racional como horizonte no explícito de la experiencia, como contexto, sin embargo, conferidor de comprensibilidad de la experiencia: algo desconocido, pero que de algún modo podemos traer al lenguaje.

Ésa es la tesis del canadiense Charles Taylor, que, cuando habla de esto, pone como ejemplo de pensadores del trasfondo, igualmente comprometidos con él, a Kant y a Heidegger. Pero el trasfondo de Kant es el a priori, una formalidad constitutiva humana, o en tal caso el noúmeno, un mundo conceptual o metafísico un tanto ambiguo, o la deducción trascendental si se quiere, como esfuerzo supremo, que si es verdad que contextualiza la roma perspectiva del empirismo en un horizonte de sentido mucho más hondo, permanece oscuro o dicho oscuramente, porque no se puede decir de otro modo lo que no está claro, claramente planteado. Sucede igual que en Heidegger con su ser-en-el-mundo, que es parte de un mundo de precomprensión también, donde no se sabe muy bien si el trasfondo es el ser-en o el en-del ser, o, después, el calvero o el bosque, la rasa finitud o la elevada actitud de espera, que no se sabe si lo que dice, en general, es literatura profunda, psicología profunda o profundos arrobos de sacristía.

En Wittgenstein todo está más claro, por lo menos en el segundo. Es verdad que nunca se refiere a objetos, sino a un trasfondo desde el que las palabras significan, sea ese trasfondo, en definitiva, la lógica del mundo y del lenguaje, sea la gramática (profunda) de los juegos de lenguaje: un trasfondo lógico-metafísico-trascendental, el primero, o un trasfondo de (forma de) vida casero-normal, el segundo. Lo único que no está claro es si juegos, reglas, formas de vida, incluso gramática profunda, el verdadero trasfondo wittgensteiniano, merecen expresiones tan ampulosas como las de Taylor: trasfondo pre-racional de la racionalidad, horizonte no explícito de la experiencia, conferidor de comprensibilidad, ni si éstas significan algo, desde luego wittgensteinianas no son, ni suenan.

Quizá fuera mejor decirlo todo con la frialdad y la justeza de Wittgenstein. Suponiendo que las reglas son el trasfondo más oscuro del lenguaje, el de la gramática profunda, y su seguimiento el trasfondo más oscuro del uso de las palabras, del significado de las cosas, y que, por tanto, reglas y seguimiento de reglas fueran el ejemplo más preclaro de un trasfondo tayloriano, primero habría que decir que la comparación

del lenguaje con un juego según reglas fijas es sólo una comparación, un modo de ver el lenguaje, no una hipótesis —científica o teórica— a la que haya que buscar fundamento en un «trasfondo» prerracional, prelingüístico, tan oscuro que no aclara nada la oscuridad de la regla y la petición de principio de su seguimiento. Una teoría exige la teoría de un fundamento, aunque éste fuera el «mundo de la vida», una práctica sólo exige la práctica de un modo de vida. Lo equivocado es plantearse que en Wittgenstein haya una teoría del lenguaje, como sabemos, de las reglas o de la interpretación de las reglas, eso es lo que rechaza precisamente porque lleva al infinito o al círculo (IF, 1, §198, 201).

Y segundo, que el verdadero trasfondo a la wittgensteiniana, lejos de hiperexpresiones que podrán venir bien a Kant, y sobre todo a Heidegger, pero que en Wittgenstein suenan hueras, sería: la regla es el seguimiento de la regla y ésta una praxis social (IF, 1, §202). El final de la justificación está en el modo de actuar injustificado: así actúo (IF, 1, §217; SC, §110, 196, 204, 229), de esta manera pienso, de esta manera hablo de ello (Z, §309). En la praxis social, la costumbre (IF, §199) en el aprendizaje de ella (IF, 1, §5, etcétera). Parece que lo difícil no es encontrar el fundamento, sino reconocerlo (OFM, 333), recuerda Öhler.

Giro lingüístico. Es verdad que puede interpretarse que el giro lingüístico surgió para mantener la filosofía como teoría, señalando un nuevo ámbito del a priori, o del conocimiento a priori, sobre y desde el que pudiera seguir ejercitándose ese afán de saber; es decir, que fue una alternativa a la perspectiva trascendental de Kant, racional aunque ya inclinada un tanto al lenguaje. El trascendentalismo y el atomismo del *Tractatus* habrían sido responsables en buena medida de este giro, pero Wittgenstein se apartó de ellos con el naturalismo y el holismo posteriores. Es la tesis, un tanto «ísmica», de Richard Rorty. El segundo Wittgenstein, como Willard V. O. Quine y Donald Davidson, al naturalizar la semántica, abandonando la noción de lenguaje como estructura fija y delimitada, y destruyendo el concepto de significado como referencia objetiva, acabaría con el intento de hacer del lenguaje algo trascendental. El lenguaje ya no es figura, sino instrumento. Con su holismo sin tapujos, donde todo son relaciones interiores a la «telaraña» universal del lenguaje, no un juego trascendental, pues, sino infranqueable, el segundo Wittgenstein pondría también en cuestión, como ya sabemos, junto con la trascendentalidad de la filosofía, su carácter de transmisora de conocimiento y su misma condición de teoría. Aunque la palabra «trascendental» está demasiado usada, en

este contexto es clarificadora: casi hasta asusta pensar en una teoría que pudiera analizar y establecer condiciones de realidad y posibilidad al mismo tiempo.

Es verdad que para el segundo Wittgenstein, como para Davidson, no existe una teoría trascendental así, como ha querido ser la filosofía. Pero hay muchos que, sin exagerar en la búsqueda de fundamentos y con buena razón, hablan de trascendentalidad práxica en el segundo Wittgenstein: la posibilidad del mundo o del conocimiento del mundo, de lo real, la generan los usos del lenguaje, que son los que dan significado a las palabras. La trascendentalidad lógica del *Tractatus* sería ahora trascendentalidad gramatical: el lenguaje vuelve a posibilitar el mundo y su conocimiento, pero ahora desde la gramática, donde, recordemos, son posibles los fenómenos (IF, I, §90), se expresa la esencia (IF, I, §371) y se dice lo que es un objeto (IF, I, §373).

Pero las palabras son palabras, no salen fuera del lenguaje, no son las cosas. El lenguaje no es trascendental, es infranqueable, repito. (Esto es esencial. No haría falta decir una cosa ni otra, pero mientras el último adjetivo es claro y evidente, el primero hay pocas personas que lo entiendan o a quienes les merezca la pena entenderlo.) Las cosas no son como aparecen sino como las decimos. Sin mayores teorías: así somos, actuamos, pensamos y hablamos. Detrás del lenguaje hay una forma de vida (IF, I, §19) y más en su fondo todavía está «nuestra historia natural» (IF, I, §25), la «historia natural de la raza» o «mecanismos innatos», como Wittgenstein decía todavía en el *Cuaderno azul*, nuestra condición básica (y casera), biológica (y social). Trascendentalismo, o no, en estas condiciones esa expresión académica suena a un juego de lenguaje anticuado que ya no dice nada sino a quienes recuerdan los engolamientos filosóficos de antes, hoy gratuitos.

De todos modos, como insinuábamos, de trascendentalismo y atomismo en el *Tractatus* se podría hablar, porque son palabras que pertenecen (mínimamente, desde luego) al uso del primer Wittgenstein y hasta pueden aplicarse a su pensamiento. Pero hablar de naturalismo y holismo, aparte de que ya son muchos ismos y no se comprende cómo no da pudor hacerlo, no tiene tanto sentido, no tiene ninguno, en la segunda época, ni por una razón ni por otra de las dichas. De ellos habría que decir lo que vamos a decir ahora del relativismo: están bien, pero en silencio.

Relativismo. Desde luego, cuando se plantea, tal y como hace el segundo Wittgenstein, que lo dado y primario son el juego de lenguaje

(IF, I, §656) y las formas de vida (IF, II, 11), y que todo de lo que se trata es de la constatación de un juego de lenguaje («este juego es el que se juega»), y que, en este sentido, los hechos (lingüísticos) son los «protofenómenos» (IF, I, §654, 655), se puede hablar de relativismo, en efecto. Pero es decir poco o nada, y menos aún si se lanza esa palabra como un insulto filosófico. Sólo puede hablarse de relativismo desde concepciones absolutas de la racionalidad y objetividad, desde una búsqueda de criterios superiores al lenguaje, al juego o a la forma de vida. Cuando no existen esos prejuicios es fácil admitir que hay proposiciones no justificables lógico-racionalmente, eso es todo, y que la racionalidad no es tan pura, ni tan absoluta la justificación racional (¿fundada dónde?). Si no hubiera absolutistas no habría relativistas, si no soy absolutista no llamo a nadie relativista; lo que no tiene que haber es ninguna de las dos cosas, que se retroalimentan en el vacío una a otra, de nuevo.

El relativismo y demás «ismos» no son (ni rebatibles ni) irrebatibles, como decía del escepticismo el *Tractatus* (6.51), sino absurdos. Lo peculiar de la refutación de Wittgenstein del relativismo, dice Rosaria Egidi, como de todos ellos, no estriba en crear nuevos argumentos para hacerlo, argumentos que serían rebatibles a su vez, sino en demostrar su insensatez: las proposiciones que expresan certezas no son proposiciones auténticas con valor de verdad/falsedad como las empíricas, que se puedan fundamentar con argumentos lógico-racionales. O de otro modo, con Hintikka: el relativismo puede ser correcto, pero ni se puede hablar de él en cuanto tal, ni se puede hacer de él una posición filosófica (lo primero sería colocarse fuera del juego, lo segundo sería encerrarse en él).

Es decir: relativismo si se quiere, si se entiende con ello que todo es relativo a los juegos de lenguaje y a las formas de vida en tanto que son infranqueables y no permiten otra fundamentación racional superior. Que lo absoluto, por decirlo así, son ellos. Pero no hace falta decirlo, nombrarlo. No hace falta decir lo evidente. Todo lo que se diga sobre el «relativismo» no pertenece al juego de lenguaje del relativismo, no tiene sentido, pues. Y todo lo que pertenece a su juego de lenguaje es tan normal como una forma de vida más. Los metajuegos de la filosofía, los «ismos», sólo sirven para que haya un gremio de flatulentos-voci, son castillos de naipes, soplidos de filósofos, aire metafísico, los fantasmas que pueblan la atmósfera de la filosofía, en lucha unos contra otros: cada «ismo» toda una especie única, espectral, como los ángeles del cielo.

Las cosas son más sencillas y contundentes, como siempre: el final y fundamento de todo nuestro saber no son más que convenciones

(CA, 47), la verdad no es otra cosa que coincidencia de modos de vida y reglas de juego (IF, I, §241), el fundamento de toda explicación es el amaestramiento (Z, §419), lo que creemos depende de lo que aprendemos (SC, §286) y lo que aprendemos lo aprendemos, pues, sin mayor explicación que el aprendizaje (IF, I, §5). Por ejemplo: «Desde que era niño he aprendido a juzgar así. *Eso* es juzgar» (SC, §128). ¿Esto es relativismo o es absolutismo? Qué más da, si es lo que es, lo que dice. Llamarlo relativismo es una expresión aquí sin sentido, ni añade ni quita nada, no pertenece al juego de lo relativo, digo. ¿En qué juego tendría uso la palabra «relativismo»? Vamos a hacer la experiencia con otro «ismo».

Trascendentalismo. Hay muchos autores, yo mismo en tiempos, que hablan de un trascendentalismo práxico (o pragmático) en el segundo Wittgenstein. Como ya hemos apuntado, lo trascendental no sería la lógica pura de antes, sino la gramática profunda, impura, o la semántica práctica, mencionada por Öhler: el mecanismo trascendental, apriorístico, sería ahora, no las formas de la sensibilidad y del entendimiento (¿qué es eso?), sino el propio lenguaje, que es lo dado primordialmente, y sus formas, es decir, juegos y reglas de juegos donde el uso proporciona significado a las cosas que, fuera del lenguaje, serían una especie de noúmenos kantianos, si uno se empeña. Es decir, la constitución trascendental sería declarada y exclusivamente lingüística, llevando hasta el extremo, precisamente, el tímido camino que emprendió Kant al montar las categorías sobre las formas de los juicios.

Hablar de «trascendentalismo» de esta manera es algo parecido a lo que hemos dicho del «relativismo»: resulta innecesario llamar a ese proceder «trascendental» y al uso de las palabras, posibilidad o constitución «trascendental» de las cosas. Es más, cuando se saca de quicio ese proceder ínsito en una forma de vida, se le quita eso, la forma y la vida, y el juego, y se lo convierte en una teoría, ni siquiera abierta, sino cerrada y dogmática. ¿Para qué, si las cosas son como son? Aunque haga falta ya toda una gramática dispuesta, las cosas son como son dichas de hecho en el lenguaje ordinario, no se hacen posibles en un metalenguaje, lógico por ejemplo, de generalísimos «ismos». Algo no es relativo porque se lo llame «relativo». El juego, de nuevo, es mucho más fácil que todo eso. Hay que purificar, simplificar el lenguaje: «trascendentalismo» no significa nada, no es una jugada del juego trascendental (que no se puede llamar «trascendental» a sí mismo).

¿A qué juego pertenece? Al juego del lenguaje académico, que, por desgracia, no es el ordinario ni tampoco el lógico. Wittgenstein pensaba, a propósito, que un ser humano normal no puede pertenecer al medio académico y ser a la vez una persona seria y honrada. Imagínese qué le podía parecer un docente expeliendo ismos. Como cualquier ismo, es un ejemplo de la mala filosofía a enlatar como material ejemplar del mal filosófico: hablar de lo que no se puede hablar, hablar para decir nada. Hay cosas, acciones humanas más bien, que cuando hablas de ellas, les das nombre, las malversas, las conviertes en humo. Algo no es trascendental porque se lo llame así, repito.

Y bien, Wellmer convierte un tanto en humo, de algún modo, su loable esfuerzo por aclarar las cosas. Está, en principio, y está muy bien que lo esté, en contra del relativismo que Karl-Otto Apel achaca a Wittgenstein, porque aquél quiere salvar a toda costa la razón y para endosarle fundamentos ha de encontrar criterios superiores al juego. Por eso insulta —académicamente— al jugador por antonomasia, que hizo del juego el fundamento. Pero Wellmer se toma en serio lo del relativismo y cavila cómo superarlo, además, con otro ismo: el trascendentalismo. Que Wittgenstein piense que no hay otros criterios que los del lenguaje, dice, no significa que no podamos trascenderlos con razones. Wellmer está de acuerdo con Taylor, el del trasfondo, al que nos referíamos más arriba, en que Wittgenstein no rechaza como absurda la cuestión de las condiciones de posibilidad del habla sobre el mundo, sino que la lleva a otra parte, justamente al trasfondo, analizando para ello la constitución, la composición y la estructura lingüística de la *Lebenswelt* husserliana, es decir, del denominado *mundo de la vida*. Así, para entendernos con los tópicos de la mala filosofía: Wittgenstein intentaría superar la oposición trascendentalismo/naturalismo con un trascendentalismo decente sobre la base de un naturalismo con trasfondo, digamos.

Porque, para Wellmer, claro, el naturalismo que Richard Rorty percibe —no achaca, sino encomia— en el segundo Wittgenstein no tiene nada que ver con Wittgenstein (porque no tiene en cuenta el famoso trasfondo y su trascendentalidad, se limitaría a la empiria). En este sentido, tiene gracia, desde luego más que razón, su pretendida ironía contra Rorty: «Si las *Investigaciones filosóficas* sólo hubieran transformado el análisis trascendental del *Tractatus* en uno empírico no se entendería por qué la gente lee todavía hoy a Wittgenstein». Eso tendría gracia si no fuera absurdo, aunque quizá tenga más precisamente por serlo (que no es lo mismo, a no ser que el absurdo fuera en Wellmer consciente). Utilizar «trascendental» puede pasar en el

Tractatus, repito, donde Wittgenstein hacía todavía mala —aunque bellísima— filosofía. E incluso en las *Investigaciones*, si se quiere, cuya consideración de las cosas se dice que es «gramatical» en cuanto trata no de los fenómenos sino de las posibilidades de los fenómenos, y eso suena a trascendental aunque hable en plural de la posibilidad (IF, I, §90, 232); aunque deje bien claro, asimismo, que nuestro problema no es causal (empírico), sino «conceptual» (IF, II, 11), habiendo equiparado antes concepto y juego (IF, II, 6)... Pero lo que resulta impensable —tan sinsentido es que incluso daría igual negarlo—, es decir, siquiera, que Wittgenstein hace un análisis «empírico» en las *Investigaciones*. Por eso tiene tanta gracia. Tampoco creo que Rorty lo creyera o lo pensara así, a lo bruto: o trascendental o empírico. Gramatical y conceptual son matices muy importantes en esa alternativa, y ellos caracterizan, sobre todo, el hacer de la filosofía wittgensteiniana.

El lenguaje como límite

Me he referido muchas veces al lenguaje y a la perspectiva lógica o a la gramatical desde él, y al mundo que aparece desde ambas. Y a qué es primero, el mundo o el lenguaje, y por qué. A si el lenguaje es trascendental o no. Si muestra o no muestra. Al silencio. Etcétera. Sólo insistiré clara y concisamente ahora en tres aspectos fundamentales del pensamiento definitivo de Wittgenstein: no hay lenguaje, el lenguaje que hay no significa nada y el lenguaje que hay o no hay ni significa nada es infranqueable. Dicho sin paradojas: no hay un lenguaje sino una familia muy numerosa de juegos de lenguaje, esos juegos son infranqueables en cuanto forma de vida del ser y sentido humanos, por eso el lenguaje no significa nada fuera de sí mismo.

Familia de juegos

En cuanto unidad objetivo-conceptual, en cuanto cosa, objeto, entidad, etcétera, en el segundo Wittgenstein no hay lenguaje. Wittgenstein dialoga así consigo mismo:

> «¡Tú cortas por lo fácil! Hablas de todos los juegos de lenguaje posibles, pero no has dicho en ninguna parte qué es lo esencial de un juego de lenguaje y, por tanto, del lenguaje. Qué es común a todos esos procesos y los convierte en lenguaje, o en partes del lenguaje. Te ahorras, pues, justamente la parte de la investigación que te ha dado en su tiempo los mayo-

> res quebraderos de cabeza, a saber, la tocante a la *forma general de la proposición* y del lenguaje.»
>
> —Y eso es verdad. —En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos —sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos «lenguaje». Intentaré aclarar esto.
>
> Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etcétera. ¿Qué hay común a todos ellos? —No digas: «*Tiene que* haber algo común a ellos o no los llamaríamos 'juegos'» —sino *mira* si hay algo común a todos ellos. —Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! [...]
>
> Y el resultado de este examen reza así: Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. [...]
>
> No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia»; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. Y diré: los «juegos» componen una familia. (IF, 1, §65-67.)

Bien, una familia, una ciudad vieja con muchas callejuelas, un laberinto de caminos, una forma de vida con toda su complejidad, una caja de herramientas, un instrumental de conceptos, etcétera (*cf.* IF, 1, § 11, 18, 569; CV, 56). «El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos.» (IF, 1, §569.) «¡Mira la proposición como un instrumento, y su sentido como su empleo!» (IF, 1, §421.) Eso es el lenguaje ahora, que antes era trascendental, figura y modelo de lo real, con una misma esencia y límites que el mundo, determinada por una única forma lógica, la forma general de la proposición. El paso de considerar el lenguaje como figura a considerarlo como caja de herramientas significa que se abandona la idea de una estructura fija y delimitada para él, que se destruye el concepto de significado y que no se lo considera trascendental, como hemos visto con Rorty. Sucede lo mismo si interpretamos, con Engelmann, que se pasa de considerarlo como figura de la realidad a considerarlo como forma de vida, porque como forma de vida no es sólo comunicación; desde luego no es figura lógica del mundo ni expresión de algo superior, más profundo o más esencial: es el modo de nues-

tra diaria experiencia en el mundo, sus juegos son formas ordinarias y cotidianas de hablar, muchos y de muchas clases. Una familia de ellos. Por lenguaje corriente no habría que entender una clase de enunciados, sino un tipo de habla, un contexto de lenguaje y acción, la acción que está en la base de los juegos, la acción de la vida corriente (en el *Tractatus* esta acción no se especifica y por eso no queda claro el carácter de acción de la formación de proposiciones, tendría que ser la acción trascendental de un sujeto metafísico, sin ninguna característica humana, ni alma ni cuerpo, ni siquiera pensante, como sabemos). Ahora, pues, «entender un lenguaje significa dominar una técnica» (IF, I, §150, 199), adiestrada, además, en juegos. Y todo problema, y por eso toda desaparición de problemas filosóficos, consiste en: «mira el juego de lenguaje» (IF, I, §37), «así se usan estas palabras» (IF, I, §180). No hay más. Esa técnica, juego y uso de palabras aprendidos son infranqueables.

Imposibilidad de ir más allá del lenguaje

Las palabras conforman todo nuestro sentido, sabemos, toda consideración de las cosas es asunto nada más que de palabras, toda pregunta y respuesta es cosa de palabras, no salimos de las palabras.

A pesar de ello, el lenguaje no es una instancia normativa que hubiera que justificar, es un modo de hablar corriente, que no necesita justificación alguna, porque él, en tal caso, es la última: así somos, así actuamos, así hablamos de ello (insistimos). El lenguaje es infranqueable como la forma de vida, como el mundo, como la campana de cristal, aunque en él se encuentre todo ello más claro que en ninguna otra parte, porque es en él donde se juega, nunca mejor dicho, todo. Sabemos que no hay un punto de vista privilegiado del filósofo más allá del lenguaje, fuera de la vida, tras la campana, *a view from nowhere*, un metajuego. Algo así es también una ilusión gramatical (no hay tampoco otra ilusión que la del lenguaje), generada en el lenguaje, en los típicos modos filosóficos de hablar y de pensar, ilusión o hechizo de la razón por imágenes lingüísticas, donde anidan también todos los problemas filosóficos (que no pasan tampoco de malentendidos lingüísticos). El lenguaje no necesita instancia legitimadora de su sentido, ni lógica ni pragmática, éste se muestra en su funcionamiento, no se puede explicar ni hay por qué, en tal caso se ve precisamente en contraste con su funcionamiento en vacío en la filosofía, como hemos dicho.

La infranqueabilidad del lenguaje se muestra en el hecho de que hay que decirlo, cómo hay que decir todo, en el hecho de que incluso

el que las fundamentaciones hayan de tener un fin infranqueable es algo que ha de ser dicho. En el *Tractatus* la infranqueabilidad injustificable del lenguaje se basaba en su peculiaridad extrema (igual al mundo, con su misma esencia y límites, trascendental, etcétera), en el segundo Wittgenstein se basa en la arbitrariedad originaria de las estipulaciones convencionales en que se fundamenta. Y precisamente en que no sea franqueable, del modo que sea, se basa la corrección del lenguaje en los dos Wittgenstein: que esté bien como está.

De esas palabras infranqueables que conforman todo nuestro sentido de las cosas sería mejor decir que no significan las cosas, sino que sólo las designan (IF, 1, §15). Porque ahora, realmente, ya no hay significado: «¿Cuál es el significado de la palabra "cinco"? No se habla aquí en absoluto de tal cosa; sólo de cómo se usa la palabra "cinco"», dicen bien claro las *Investigaciones* ya desde el comienzo (IF, 1, §1). Ahora el significado es el uso: «El significado de una palabra es su uso en el lenguaje» (IF, 1, §43). Se abandona la idea de que el objeto nombrado sea el significado del nombre (como la moneda y la vaca del curioso ejemplo de IF, 1, §120). El objeto no es el significado sino el portador del nombre (IF, 1, §40), que es en este sentido como un mero rótulo en una cosa (IF, 1, §15), con la que se signa o designa.

El nombrar, el atribuir un nombre a un objeto, un significado a un nombre, presupone la gramática, que es quien indica el puesto en que se coloca la nueva palabra (el uso o el significado que se le da). Tiene, pues, que haber ya mucho preparado en el lenguaje para que tenga sentido nombrar algo (IF, 1, §257). Sólo en un lenguaje puedo mentar algo con algo, pero no hay por qué sublimar la lógica de nuestro lenguaje y pensar, por ejemplo, en un proceder oculto al nombrar, como si hubiera una unión extraña entre una palabra y un objeto, como si fuera un acto psíquico extraño, casi como el bautizo de un objeto (IF, 1, §38). «Nos imaginamos que por medio de un sentimiento percibimos casi un mecanismo de conexión entre la figura de la palabra y el sonido que pronunciamos. Pues cuando hablo de la vivencia del influjo, de causación, de ser guiado, ello debe querer decir que, por así decirlo, siento el movimiento de la palanca que conecta la vista de las letras con el discurso.» (IF, 1, §170.) No, se trata sólo de señalar un uso. No hay nombre sino en el juego —que es lo mismo que aquello a lo que se refería Frege cuando decía que una palabra sólo tiene significado en la proposición, como recuerda el *Tractatus* (IF, 1, §49). Y eso no quiere decir en absoluto, otra vez, que en el juego se atribuya a una cosa una propiedad extraña al darle nombre, sino simplemente que se

le da un papel en nuestro juego de lenguaje, convirtiéndola así en un *medio* de representación (IF, 1, §50).

El nombre no tiene, ni siquiera, por qué designar algo simple (IF, 1, §39), cosa en la que ya no se cree. Los nombres representan siempre un manojo de propiedades, entre las que no está precisamente la de ser tal objeto determinado, dice Mann. Se podía decir, como antes, amparándose en el sentido fregeano de significado, que representan una variable: la clase de objetos cuyo nombre vale como argumento de una función. En cualquier caso, si representan variables o manojos de propiedades, es porque no designan nada simple, por lo que los nombres son nombres aparentes o pseudonombres. No hay nombres propios, o nombres propiamente dichos, porque no hay significados propios, o significados propiamente dichos. Si no hay objetos simples no hay signos simples, o viceversa. Eso sucede sólo en (la mala) filosofía, en el uso festivo del lenguaje. (*Cf.* el bello y convincente ejemplo relativo a Nothung, la espada de Sigfrido, en IF, 1, §39.)

Análisis del lenguaje

Wittgenstein analiza el lenguaje, ésa fue siempre su ocupación. El primero, con mirada olímpica, analizó supuestamente todo el lenguaje del que se podía hablar, el de la ciencia, y obligó al silencio a todo el lenguaje de la metafísica tradicional, que él llamó «mística», precisamente por indecible. El segundo no piensa que exista el lenguaje como entidad única, fija, con una gramática y una lógica delimitadas, analiza interminablemente lenguajes concretos, juegos lingüísticos, el de la estética, la religión, los colores, la etnología... pero sobre todo, el de la matemática y la psicología. En el ejercicio del análisis del lenguaje matemático el juego, la regla y el adiestramiento son los temas de mayor interés, en el del psicológico lo son las imágenes, el lenguaje privado y los procesos psíquicos. Ambas temáticas: el núcleo entero, prácticamente, de la segunda y definitiva filosofía de Wittgenstein.

El *Tractatus* tiene interés sobre todo por la contraposición entre el mundo de los hechos o de la ciencia, del que se puede hablar, y el mundo de los valores o de lo místico, del que no se puede hablar. Y por la crítica que esto significa a toda la metafísica tradicional, que entra dentro del mundo de los valores. Incluso su propio lenguaje, como hemos dicho, la filosofía que él plantea, entraría dentro de lo que no se puede decir, porque no es un lenguaje de hechos. La contribución específica del *Tractatus* al análisis lógico del lenguaje y a una estruc-

tura metafísica del mundo lógicamente entendida, la contribución del *Tractatus*, pues, a una construcción lógica del todo, del «modo como se comporta todo», es genial en aquellos momentos de la filosofía (años diez y veinte del siglo pasado) y así quedará para siempre.

Pero el análisis del lenguaje del segundo Wittgenstein influyó más y por más tiempo que el del primer Wittgenstein porque abrió un camino propio, ignoto, y no se vio pervertido, como el primero, ni con una escuela, ni con un modo de pensar con ideales marcados de antemano (pureza formal del lenguaje), ni con un contexto de discusión ya hecho (lógica y metafísica, la primera, la base) y ni con nombre propio (logicismo). Aunque, por su originalidad genial dentro de esas pautas ya marcadas, que además rompió, tampoco puede llamarse sin reparo alguno «logicista» al primer Wittgenstein, al segundo es inadecuado ponerle algún apelativo: no le cuadra pragmático, ni naturalista, ni holista, ni behaviorista... Más bien todo esto repugna pensando en él. Por eso y por muchas otras cosas, el análisis del lenguaje del segundo Wittgenstein tuvo, en general, mayor repercusión y sigue teniendo mucha mayor vigencia. Y la tendrá siempre, porque ha pasado al sentido común intelectual de la posteridad. «El significado es el uso», por ejemplo, resonará siempre, como lo harán «juegos de lenguaje», «formas de vida», «procesos psíquicos», «gramática profunda», «parecido de familia», etcétera, sin que por ello haya que hacer de ellas jerga académica, como decíamos. Como sucede con el psicoanálisis, que también es un análisis del lenguaje (el del diván), de su compatriota Freud, a quien Wittgenstein se refiere a menudo (y que fue amigo y animador psíquico de su hermana Gretl): «inconsciente», «complejo de Edipo», «sublimación», «represión», «actos fallidos», «interpretación de los sueños», etcétera, son términos universales ya, y objetos de jerga también, por desgracia.

Y esta referencia a Freud nos abre al tema... Freud no descubrió el inconsciente, introdujo términos como «inconsciente» en la gramática de la descripción psicológica. Georg Cantor no descubrió la existencia de un número infinito de series infinitas sino que, en un nuevo hechizo fascinante del lenguaje, introdujo un nuevo significado de la palabra «infinito», un significado desgraciado, por cierto, como pensaba Wittgenstein, porque no clarifica el uso de esa palabra ni en el lenguaje matemático ni en el corriente, al contrario, confunde, dice. Lo que hay que preguntarse, como bien dice Monk, respecto a inventos o innovaciones como ésta de Cantor, o las de Karl Weierstrass y Richard Dedekind, que Wittgenstein aborrecía igualmente, no es si

las entidades a que parecen referirse (el infinito, lo infinitesimal, el continuo) existen o no, sino si los cambios y añadidos que han introducido en nuestra gramática son útiles o no. Wittgenstein, por cierto, pensaba que los de Freud eran útiles y los de Cantor no; unos eran clarificadores, los otros lo contrario.

Entonces ¿qué sucede? Que quienes interpretan que la matemática (en este caso Cantor) o la psicología (Freud) son ciencias y consideran que hay un género de realidad peculiar (infinito, inconsciente) a la que se refiere su lenguaje como significado-correspondencia de sus palabras, no distinguen entre proposiciones gramaticales (las reglas de la gramática: confieren un uso dentro de ella) y proposiciones materiales (las científico-naturales o empíricas: se refieren a un hecho y pueden ser verdaderas o falsas), confunden unas con otras y al hacerlo presentan como descubrimiento —de un hecho u objeto real— lo que no es nada más que una invención —del uso de una palabra—. «Ejemplo: "Toda vara tiene una longitud". Esto quiere tal vez decir: llamamos a algo (o a *esto*) "la longitud de una vara" (pero a nada "la longitud de una esfera"). Ahora bien, ¿puedo imaginarme que "toda vara tiene longitud"? Bueno, me imagino simplemente una vara; y eso es todo.» (IF, I, §251.) Sin embargo esa imagen, «la longitud de una vara», me confunde, es una expresión gramatical y la confundo con una de experiencia. Si se trata de «esta mesa tiene la misma longitud que esa otra», ésa sí es una proposición de experiencia. En este caso puedo imaginarme lo contrario, en el otro no: porque ¿qué es lo contrario de la longitud de una vara? Ése es el sorprendente criterio de Wittgenstein en este caso.

El problema está, pues, en confundir con proposiciones de experiencia, o materiales, lo que son proposiciones gramaticales, o conceptuales: ése es el origen de toda confusión filosófica. Por ejemplo: «A la proposición "Este cuerpo tiene extensión" podríamos responder: "¡Absurdo!", pero tendemos a responder: "¡Ciertamente!" ¿Por qué?» (IF, I, §252). En filosofía hay que pensar dos veces las cosas, el uso de las palabras; nunca mejor dicho. Porque tras las trampas del lenguaje ronda el sinsentido siempre: decir que un cuerpo tiene una extensión no es decir nada, pero con ello el metafísico ya está dispuesto a asumir un objeto absurdo, «longitud de un cuerpo», como si se tratase de uno efectivo. «No con toda construcción proposicional sabemos qué hacer, no toda técnica tiene un empleo en nuestra vida, y cuando en la filosofía estamos tentados de contar entre las proposiciones algo completamente inútil, esto sucede a menudo porque no hemos reflexionado lo suficiente sobre su aplicación.» (IF, I, §520.) No es arbitrario que, en

su función de hacer posibles las cosas dándoles significado en usos, y como última instancia, la gramática permita que algo sea posible: hay mucha profundidad («gramática profunda») detrás de ella, aunque nada más ni nada menos fuera la utilidad o utilizabilidad humana, muchos juegos de lenguaje, usos de reglas y formas de vida humanos que componen su sustrato (trasfondo) decisivo, sólo hay que reparar concienzudamente en ello.

La distinción de esos dos tipos de proposiciones, aunque no demasiado fácil de comprender o detectar en ocasiones —un criterio esencial suyo—, es aplicable a todo el análisis del lenguaje del segundo Wittgenstein, y también, y sobre todo, al de la matemática y la psicología. De acuerdo con él, ni las matemáticas ni la psicología son ciencia, y de creérselo vienen todos los problemas. Hablemos primero de matemática.

El lenguaje de las matemáticas

Wittgenstein siempre quiso que sus observaciones sobre la matemática —recogidas en una obra del mismo título (OFM), el primer texto importante sobre este tema— fueran la segunda parte de su segundo gran libro, de las *Investigaciones filosóficas*, pero no llegó a conseguirlo por diversos motivos, sobre todo porque, al contrario que de los 188 primeros parágrafos, nunca estuvo contento con ellas y perdió, después de muchos intentos, las ganas de revisarlas, a pesar de que él mismo consideraba su trabajo en matemática su mayor aportación a la filosofía. Podríamos decir que siempre había dedicado mucha atención al pensamiento matemático, pero desde la época de su vuelta a Cambridge y de sus relaciones con el Círculo de Viena, entre 1928 y 1931, lo hizo en el sentido antilogicista que desarrollaría en su segunda filosofía. Y en matemática seguiría trabajando hasta 1944, cuando se cansó de corregir sus escritos al respecto, como decimos, y se pasó al lenguaje de la psicología, cuyo análisis, a su vez, ya había compartido con el de la matemática desde comienzos de los años treinta. (*Cf.* para todo ello a Monk.)

En las mencionadas *Observaciones* escribe, en el preciso sentido en que la distinción entre proposiciones gramaticales y empíricas afecta a la matemática:

> Alguien dice ahora que en la serie de los números cardinales, que obedece a la regla «+1», cuya técnica nos ha sido enseñada de tal y tal modo, 450 sigue a 449. No se trata entonces de la proposición de experiencia de que pasamos de 449 a 450 cuando aplicamos la operación +1

a 449. Se trata más bien de la determinación de que sólo cuando el resultado es 450 hemos aplicado esa operación. Es como si hubiéramos endurecido la proposición de experiencia transformándola en regla. De modo que ya no tenemos una hipótesis revalidada por la experiencia, sino un paradigma con el que se confronta y juzga la experiencia. Un nuevo tipo de juicio, pues. (OFM, 324.)

Las proposiciones gramaticales, que se pueden describir también como observaciones o movimientos gramaticales (IF, I, §232, 401), o como determinaciones o constataciones conceptuales (IF, II, 9, 11), quizá se entiendan mejor aún así: como reglas. La proposición empírica —científica— es una hipótesis revalidable por la experiencia, la proposición gramatical —no científica— es un paradigma con el que se confronta y juzga la experiencia.

Un paradigma de la experiencia sacado de la experiencia misma parece una regla de juego sacada del jugar mismo, de un modo extraño: «endureciendo» en proposiciones gramaticales proposiciones de experiencia. ¿Qué significa eso? ¿Endurecimiento por repetición de experiencias y de aplicaciones de reglas? Creo que no sería una buena explicación. ¡Ah! No hay explicación científica, las cosas son así, ésa es la «dureza» (roca dura) que se necesita ahora para que la compulsión matemática de seguir una regla (+1) tenga los pies en el suelo, aferrándose a una técnica aprendida en ejercicios gramaticales o conceptuales. En un lenguaje todavía con rémoras, pero perfecto, como éste, Wittgenstein no sólo describe de modo espléndido la regla, también alude igualmente al papel «decisivo» de la gramática, de que hablábamos antes, en este caso fundándolo en un nuevo tipo de juicio: el juicio paradigmático —cuyo criterio parece que es la utilidad, tanto, al menos, como la utilizabilidad, como hemos visto—. ¿Ahora entendemos mejor todo?

Sobre todo si consideramos también otras palabras wittgensteinianas, más antiguas, menos típicas formalmente aún del Wittgenstein definitivo, pero con el mismo espíritu, en las que ya aparece además la noción de juego. El 19 de junio de 1930, en casa de Schlick, hablando sobre el formalismo en la matemática, dice Wittgenstein, según recoge Waismann: «Para Frege la alternativa era: o bien nos las habemos con trazos de tinta sobre el papel, o bien esos trazos de tinta son signos *de algo* y lo que representan es su significado. El juego del ajedrez, precisamente, muestra que esa alternativa no es correcta: en él nos las habemos con figuras de madera que sin embargo no repre-

sentan nada, no tienen significado en el sentido de Frege. Existe, pues, una tercera opción: los signos pueden utilizarse como se utilizan en el juego» [LWCV, 105]. Los signos de la matemática no son meros garabatos, pero tampoco signos de algo real o ideal, son signos de matemática sin más, lo que parece obvio pero no lo es: son signos de un juego y se constituyen como tales signos en el juego que llamamos «matemática», significando cada uno la totalidad —gramatical, no lógica— de sus posibles usos en él, es decir, una determinada posibilidad —conceptual— de juego. Significan, y por tanto son signos, en cuanto siguen unas reglas determinadas de juego que responden a una forma de comportamiento humano determinado: como por ejemplo, el juego del ajedrez, en cuyo hecho o dato acaba ya toda pregunta con sentido, es decir, susceptible de respuesta.

Y bien, la matemática, porque utilice signos de nada, signos lúdicos, digamos, o porque utilice proposiciones gramaticales —reglas de uso en el lenguaje— en lugar de proposiciones de experiencia —enunciados de hechos—, que es lo mismo, no es una ciencia natural que descubra hechos acerca de objetos («objetos matemáticos»: números, series, etcétera, del mismo modo que la psicología respecto a supuestos «objetos psicológicos» como pensar, creer, mentar, dolor... actos psíquicos o situaciones de consciencia de todo tipo). Una demostración matemática no establece la verdad de una conclusión, sino que fija el significado, es decir, el uso de ciertos signos. Si alguien niega, y no está loco, que 2+2=4 (o el inconsciente en psicología), por ejemplo, no es que no esté de acuerdo con algo, es que simplemente no sabe qué significan esos signos, ignora la gramática. No se trata de un hecho real, se trata de un uso lingüístico. No de algo que pueda ser verdadero o no, sino de algo gramatical o conceptual, que tiene la dureza perenne de una regla de obrar y de vida. Que yo tenga aquí y ahora encima de la mesa dos más dos monedas de cincuenta céntimos, y me pueda tomar una cerveza con ellas, y las cuente incluso (una, dos, una, dos, dos más dos cuatro), para llevar al bar justo lo que vale una caña (lo que el camarero va a pedirme y va a contar como yo...), eso no es lo que dice 2+2=4, eso es lo que yo acabo de decir diciendo eso: una proposición de experiencia, más o menos una proposición científica. 2+2=4 no dice nada porque no hay una realidad donde, por decirlo así, haya entidades fantasma tales como un «dosydosigualacuatro» que pueda ver, contar o tomarse una cerveza. Pero 2+2=4 a mí sí me permite todo eso. ¿Por qué? Porque, sin monedas que contar y sin poder contar monedas, su reino no es de este mundo, efectivamente,

yo sí, su reino es de otro, pero nada oscuro: el lenguaje. La proposición es una forma de hablar, una regla del juego, posibilidad y esencia (trascendental, si se quiere), en este caso, de la jugada humana de tomar una caña.

Efectivamente, la certeza de 2+2=4 viene de que utilizamos esa expresión, no como descripción de un objeto o de un hecho (de una supuesta realidad matemática), sino como una regla (del lenguaje matemático). El resultado de una demostración matemática nunca es la verdad de una proposición empírica sino la creación de una regla aplicable: establece una regla para lo que tiene sentido y no tiene sentido decir. Esas reglas no se deducen de un ámbito externo de verdades platónicas, no están fijadas por leyes inmutables de forma lógica, como en el *Tractatus*, son normas internas del lenguaje (matemático, infranqueable como cualquier juego de lenguaje), endurecimientos de proposiciones de experiencia, decíamos, me imagino que por usos repetidos dentro de él, decía. La matemática, por tanto, como cualquier juego de lenguaje, no necesita fundamento alguno. Por eso Wittgenstein ya no considera la lógica como fundamento de la matemática —es una parte más de ella—, que es lo que, en sus discusiones con Frege y Russell sobre todo, le había ocupado la cabeza hasta el final de la Primera Guerra Mundial. Más bien se trata de una de las cosas fundamentales que critica ahora, aunque sin enzarzarse, tampoco en este caso, en el debate y los tópicos que durante la primera mitad del siglo enfrentaron a logicistas (Frege y Russell), formalistas (David Hilbert) e intuicionistas (Jan Brouwer y Hermann Weyl).

Las cosas son sencillas, repito, una proposición matemática es una proposición gramatical, es decir, una regla de uso del lenguaje, las reglas van ligadas a una costumbre, a una práctica, a una convención o un uso, a un concepto concreto de lo útil. Nosotros establecemos de acuerdo con nuestras necesidades prácticas —cada forma de vida los suyos con las suyas— las reglas y criterios de sentido. Al final sucede en matemática como en todo: no es que algo sea más o menos verdadero sino simplemente más o menos útil. Y es verdad, porque la matemática no descubre hechos objetivamente ciertos o verdaderos, sea por relación al mundo físico empirista, al mundo matemático platónico o por lo que se refiere a formas intuitivas kantianas, intuicionistas brouwerianas. Tampoco descubre verdades. ¿Entonces? Si queremos expresarlo radicalmente: lo que otorga interés a las matemáticas es sólo el hechizo de sus demostraciones. O visto como lo vio Alan Turing, que por ello abandonó las clases de Wittgenstein: en matemática todo

es simple cuestión de dar nuevos significados a las palabras. O no tan radicalmente: si, dejando a un lado filosofías, consideráramos la matemática simplemente como una serie de técnicas —de calcular, medir, etcétera—, desaparecerían los problemas y ni siquiera se suscitaría la cuestión de qué trata. Se trataría simplemente de un modo de acción y de vida: educarse en una técnica es educarse en un modo de consideración de las cosas y el modo de consideración de las cosas es esencialmente el modo de vivir y de actuar (OFM, 243-244). Y entonces, como técnica, su atractivo quizá fuera precisamente la compulsión de sus reglas, que evita pensar, da paz...

Y sólo se suscitarían las cuestiones inexcusables que plantea cualquier análisis de cualquier juego de lenguaje: identificar el juego y sus reglas y describir ambos. Pues al final, como hemos visto, no hay mayor justificación que ésta: «se está jugando este juego», en respuesta a la única pregunta relevante: «¿qué juego se juega?» (IF, I, §654-656). Y si se quiere más, la pared definitiva: ¡Ah, nuestra naturaleza tiene que ver con ello! ¡Se me impone una regla! (IF, I, §554). Es interesante este matiz biológico infranqueable de la condición humana básica del segundo Wittgenstein, que va insinuando en expresiones de las *Investigaciones*, como «nuestra historia natural», a la que pertenecen los juegos de lenguaje (IF, I, §25), o «nuestra naturaleza», que es la que tiene que ver en definitiva con las reglas (IF, I, §554), hasta llegar a ese recinto natural de confortable certeza, en tanto forma de vida ni justificable ni no justificable ya, que es el «algo animal» de *Sobre la certeza* (IF, I, §344, 358-359). No es el momento ahora de hablar de ello, pero téngase en cuenta, porque creo que es muy importante esta salida animal, diríamos, de lo místico wittgensteiniano, en tanto lo ya inefable. Si se interpreta así, como nuestra condición específica infranqueable, fin y descanso del pensar, final del juego, hablar de ello no sería hablar de una hipótesis, causa o enunciado empírico, es decir, no sería hacer ciencia, que es, obviamente, lo que no quiere ni puede querer Wittgenstein: «Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales. (Con aquellos que debido a su generalidad no suelen llamar nuestra atención.) Pero resulta que nuestro interés no se retrotrae hasta esas causas posibles de la formación de conceptos; no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural» (IF, II, 17). Nuestro problema es conceptual no causal, recordemos (IF, II, 11)... La cuestión sobre nuestra condición animal infranqueable es típicamente conceptual, gramatical, tanto que es casi mística, y si no es mística de verdad, indecible, ahora, es porque ahora se puede decir todo mientras

sea coherente en sí mismo, es decir, un uso coherente del lenguaje (o incluso aunque no lo sea, aunque sea dicho en el vacío y, por tanto, sin decir nada: pero eso es la mala filosofía, cuyos problemas, después de tantas advertencias, casi se puede decir que son enfermedades mentales y ya no simplemente sinsentidos lógicos).

Por lo que importa en el ejercicio de la matemática, no interesan causas (científicas), sino usos (gramaticales). Y ni siquiera motivos, sino hechos:

> «Tengo un determinado concepto de regla. Si se la sigue en ese sentido sólo puede pasarse de ese número a ése.» Esto es una decisión espontánea. Pero ¿por qué digo «debo», si se trata de una decisión mía? ¿No puedo, incluso, verme obligado a decidir? ¿Que se trate de una decisión espontánea no significa nada más: así actúo? ¡No preguntes por motivos! Dices que debes, pero no puedes decir qué es lo que te obliga.» (OFM, 326.)

Tras reglas y paradigmas hay vida y práctica humana sedimentadas (OFM, 342, 334, 331), todo un contexto humano de vida y acción donde sólo tiene sentido seguir una regla (329, 335) y hasta verse obligado o compelido a ello. ¡Se trata de tu vida, de tu modo de ser y actuar! ¿Qué más motivo quieres? La justificación de una proposición científica por la experiencia tiene un final, porque si no ya no sería una justificación (IF, I, §485), pero la justificación por paradigmas de la experiencia, aunque fueran convencionales, es absoluta, no tiene un final, es última, definitiva, infranqueable: la misma del lenguaje. Es decir, no elijo al seguir una regla, la sigo ciegamente (IF, I, §219), pero seguir así una regla tampoco es algo tan absurdo ni, sobre todo, inhumano, significa actuar conforme al juego, y para ello no hay que liarse mirando la expresión de una regla para interpretarla correctamente, o no, recurriendo a una regla que regule la interpretación de la regla, y así hasta el infinito (IF, I, §84, 87): hay que seguirla, y basta. Hay una expresión de la regla y hay una interpretación estándar de esa expresión en una comunidad lingüística: eso es suficiente para jugar el juego (IF, I, §86, 247). Es todo.

Suponiendo todo lo que haya que suponer, que no es nada oculto, en tal caso «tácito» —«el proceso de nuestro juego de lenguaje se basa siempre en una presuposición implícita» (IF, II, 5)—, adiestrar en una forma de vida y uso del lenguaje, utilidad, convención... es decir, lo más normal, el sentido común, el lenguaje cotidiano y corriente. Todo lo demás es blablablá, nunca mejor dicho: en este caso, «filosofía de la matemática», cuyas cuestiones por la realidad mate-

mática, su fundamento, verdad, estatus científico, etcétera, no tienen sentido, preguntan científicamente donde no hay que hacerlo. La matemática no es un corpus de verdades sobre objetos abstractos, sino una parte más de la actividad humana. Wittgenstein no hace más que aplicar su método analítico para demostrarlo, con lo que de nuevo no hace más, tampoco, que espantar fantasmas metafísicos, que es su objetivo primordial en el análisis de cualquier (juego de) lenguaje. Igual en la psicología.

El lenguaje de la psicología

Las reflexiones de Wittgenstein sobre la matemática también están relacionadas con la psicología en cuanto ponen de relieve modélicamente la falta de peso subjetivo de los procesos de inferencia, cargados tradicionalmente, como todos los cognitivos, de lastre metafísico y psicologista de todo tipo al considerarlos y llamarlos «procesos psíquicos». ¿Dónde está la psique al decir «8» siguiendo la serie «2, 4, 6...»? Justamente ahí donde muestra esa técnica: en lo oscuro de su aprendizaje, en lo maquinal de su ejercicio, no en la profundidad de la mente o del alma. En una regularidad incorporada rutinariamente a la acción y no en el fantasma de referencia de las imágenes psíquicas.

La cuestión de seguir una regla conducía tanto a la matemática como a la psicología, a aquélla por la discusión del adiestramiento y el juego, sobre todo, a ésta por la del lenguaje privado y sus imágenes, directamente. Porque si la expresión «seguir una regla» supone una costumbre adiestrada socialmente no es posible asignarle un significado privado de mi mente, su seguimiento no puede depender de una especial comprensión mía de la regla, como no es posible, en general, un lenguaje privado, de significados-imagen y objetos-escarabajo privados —interiores, psíquicos, de conciencia, míos—, imágenes y escarabajos metafísicos, significados y objetos míos (¿dónde está el pensar, el recordar, el mentar, etcétera, la psique, el alma, el dolor, el amor, etcétera?). Y con eso ya entramos en plena psicología, o más allá de ella, si se quiere, puesto que, por lo que interesa al análisis filosófico, no importa tanto ella misma como su lenguaje, lugar privilegiado de escondrijo de conceptos, imágenes y objetos fantasmales.

Wittgenstein ya había tratado el lenguaje privado en las clases de 1932. Y desde el comienzo de su enseñanza universitaria, como hemos dicho, intercambiaba opiniones y discutía sobre el lenguaje matemático y el psicológico. Pero en 1944, cuando vuelve a dedicarse exclusivamente a su cátedra —después de dos años largos, durante la

guerra—, abandona el análisis del lenguaje matemático, cansado de haber rehecho sus observaciones tantas veces y de no haber conseguido ordenarlas, y se dedica tanto en sus escritos como en las clases al análisis del lenguaje psicológico, haciendo lo mismo con las observaciones a este otro respecto. Que esencialmente, por lo que se refiere al método de análisis, son las mismas, insisto. En general, se trata de análisis de procesos mentales, como pensar o mentar, de estados anímicos, como el dolor o la espera, y de conceptos psicológicos, como intención, disposición, comprensión, significado, etcétera. Escribirá mucho sobre esos temas durante cinco años, muestras dispares de ello son las *Lecciones sobre filosofía de la psicología*, los *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología* y, desde luego, las propias *Investigaciones*, desde el parágrafo 422 hasta el final del libro. Los años posteriores a 1944 son un momento especial en la evolución del pensamiento de Wittgenstein, crucial por este salto a la psicología y a la remodelación de cuestiones y objetos de análisis. Los parágrafos escritos durante su estancia (entre febrero y octubre de 1944) en Swansea, acompañado por Rush Rhees, del 189 al 421, también deberían incluirse entre las lecturas de filosofía de la psicología de Wittgenstein. Tanto los comprendidos entre el 243 y el 421, que tratan sobre la imagen y el lenguaje privado, como los comprendidos entre el 189 y el 242, que tratan sobre el seguimiento de una regla, bien porque se ocupen de la psicología, como aquéllos, o porque bandee entre la matemática y la psicología, como en éstos, son parágrafos fundamentales para entender su evolución.

Es decir, entre 1944 y el verano de 1949 —cuando viaja a Estados Unidos y se reúne con su ex alumno y amigo Norman Malcolm en Ithaca— Wittgenstein se dedica especialmente a temas relacionados con la psicología. Aquel viaje marcaría su vida —tuvo allí las primeras señales de su enfermedad— y su forma de pensar —mantuvo con Malcolm largas conversaciones sobre el escepticismo, el sentido común, la duda, la certeza, etcétera, que volvieron a darle el empuje para cambiar de nuevo de temática. ¿Qué había hecho durante los cinco años anteriores? Lo mismo que hizo desde que volvió a Cambridge: análisis del lenguaje o análisis de fundamentos, que es lo mismo (el lenguaje es el fundamento). Ahora lo aplica a la psicología como antes lo aplicó a la matemática. En arreglárselas con la matemática, y no lo consiguió, tardó más del doble de años que con la psicología: no en vano los fundamentos de la matemática habían sido hasta entonces (1944) la empresa intelectual de su vida, siempre y por antonomasia. Eso es lo interesan-

te de la psicología para Wittgenstein, poder aplicar su método —o su filosofía— al lenguaje psicológico —o a la psicología—. Como siempre, tampoco en ese momento le interesa la experiencia sino la gramática, la ciencia sino la filosofía, la psicología sino su lenguaje. No le interesan la explicación y la causa de un estado anímico, proceso mental o situación de conciencia, que no aparece en el juego, sino la gramática de las palabras que se refieren a ellos, su uso en juegos: la gramática del (supuesto) interior, digamos. La psicología es otro ejemplo privilegiado de análisis, porque es el supuesto interior donde habitan sobre todo los fantasmas. La matemática lo era casi por lo contrario: por el exterior perfectamente regulado de su técnica de juego.

La psicología no es ciencia. Se trata, como en matemáticas antes, de resolver ahora las confusiones a que había dado lugar la idea de considerar la psicología como la ciencia de los fenómenos mentales. Asignando a los fenómenos mentales, como a los objetos matemáticos, un género de realidad substante, capaz de ser aprehendida por proposiciones empíricas, de una experiencia privada, además, que sirva de significado-escarabajo a la terminología psicológica. El interior no nos está oculto, en el interior psicológico de los procesos y estados anímicos hay lo mismo que en el interior matemático de la compulsión a seguir una regla: práctica y vida social, endurecimientos gramaticales o conceptuales. No, el interior no está oculto, no hay un interior de escarabajos, y si lo hay no es el que aparece en el lenguaje, no es el que cree significar el lenguaje psicológico, que es un lenguaje filosófico malo, también, lleno de confusiones metafísicas, si no se analiza. Un proceso interno necesita criterios externos (IF, I, §580). Un buen ejemplo de estado interior en ese sentido: «¿Qué le replicaríamos a alguien que nos comunica que en él la comprensión es un proceso interno? ¿Qué le replicaríamos si dijera que en él saber jugar al ajedrez es un proceso interno? Que a nosotros no nos interesa nada de lo que ocurre dentro de él cuando queremos saber si sabe jugar al ajedrez» (IF, II, 6).

No se pueden disipar esas confusiones mediante un «método experimental» (IF, II, 14). Ni acumulando datos, ni por introspección, mediante análisis del comportamiento, o por una teoría del pensamiento. Lo único capaz de disipar ese nimbo psicológico es el método de una investigación conceptual, un análisis del modo de uso de palabras como «intención», «sentimiento», «disposición», «creencia», «espera», etcétera, un análisis que muestre que estas palabras obtienen





Retratos de infancia. Ludwig Wittgenstein a la edad de un año (izq.) y a los nueve con traje de marinero (dcha.).

Ludwig (dcha.) y su hermano Paul (izq.) con sus hermanas mayores: Margarethe, Helene y Hermine (de izq. a dcha.).



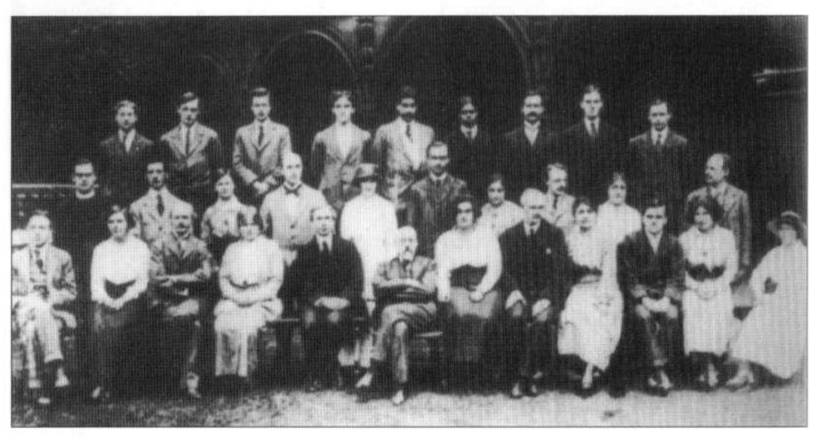
La gran escalinata del Palais Wittgenstein (como lo conocían sus contemporáneos) en la Alleegasse de Viena, residencia habitual de la familia.



Ludwig a los 10 años, vestido de tirolés y trabajando en un banco de carpintero.

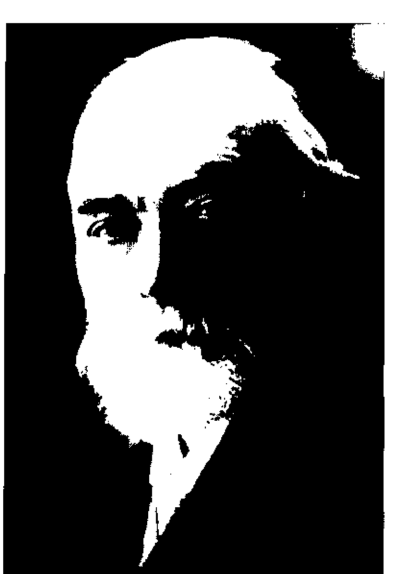
Ludwig de adolescente (izq.) con su hermano Paul, quien llegó a ser un virtuoso pianista a pesar de haber perdido la mano derecha en el frente.

Wittgenstein (dcha.) probando una cometa construida por él mismo con su amigo William Eccles (izq.) en su época de estudiante en Manchester.



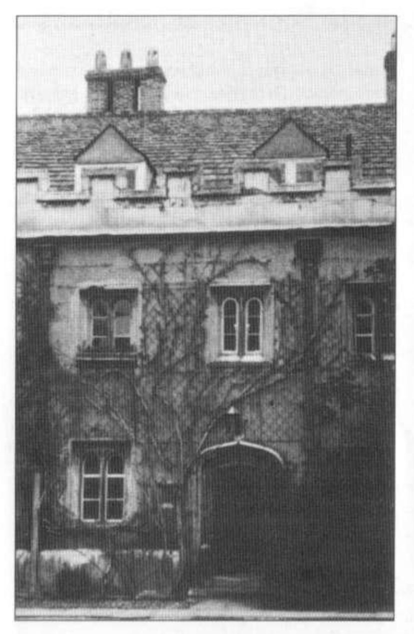
Cambridge, 1913. Miembros del Club de Ciencia Moral. En la primera fila, el tercero por la izquierda es James Ward, a su derecha se encuentran Bertrand Russell y William Ernest Johnson. En la segunda fila, el último de la derecha es John McTaggart y el tercero, George Edward Moore.







Sobre estas líneas, dos de las más importantes influencias del primer Wittgenstein: Göttlob Frege (izq.), pionero de la lógica matemática, quien recomendó al joven filósofo que acudiera a Cambridge a las clases de Bertrand Russell (dcha.). Arriba, retrato de Wittgenstein en 1913, cuando los conoció.





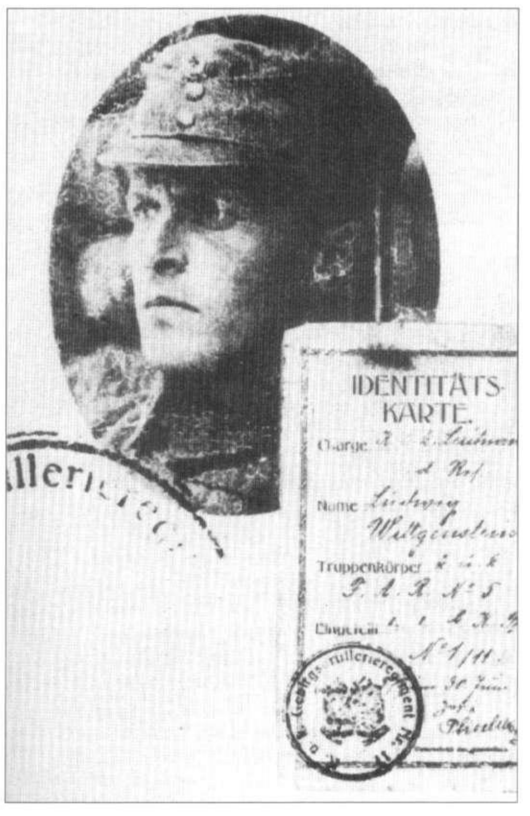
Residencia de Wittgenstein en Cambridge (izq.) y David Pinsent, el mejor amigo del filósofo en aquella época (dcha.). Pinsent murió durante la Primera Guerra Mundial y, como homenaje póstumo, Wittgenstein le dedicó el *Tractatus*.

my rooms

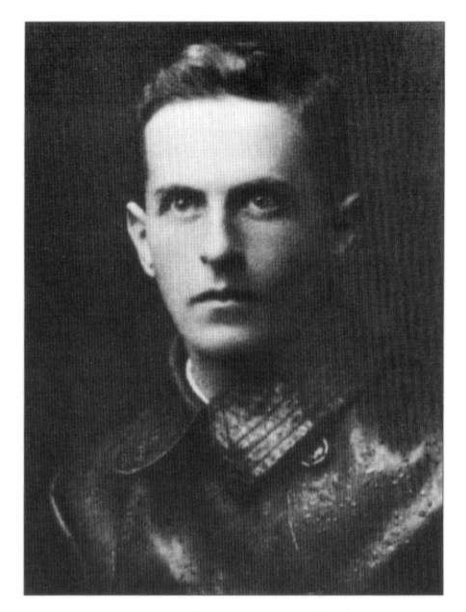
Postal enviada desde Skjolden, pueblecito en el que Wittgenstein vivió durante su primer retiro en Noruega. En la fotografía, a mano y escrito en inglés, él mismo indicó cuáles eran sus habitaciones. La postal iba dirigida a su amigo W. Eccles.



Algunos miembros de la familia Wittgenstein en el jardín de la casa que tenían en Neuwaldeggerstrasse 38, a las afueras de Viena. Ludwig, al lado de una de sus hermanas, vestido de oficial del ejército.

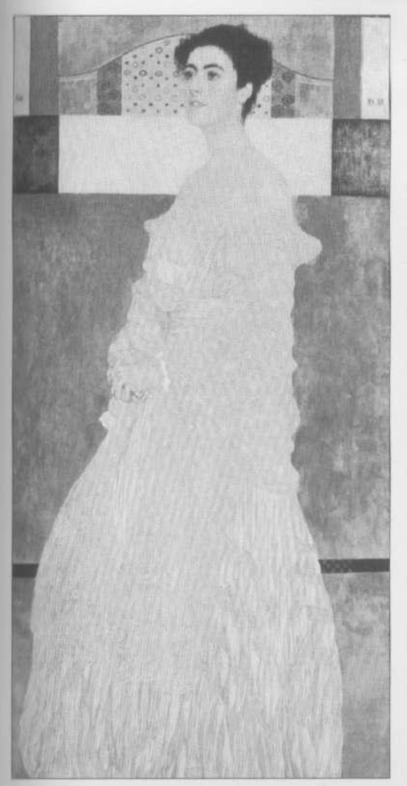


Cartilla de oficial del ejército perteneciente a Wittgenstein.



Retrato de Wittgenstein cuando obtuvo su título de maestro de escuela.

Otterthal, Baja Austria, 1925. Wittgenstein, a la derecha de la imagen, con sus alumnos durante su etapa como maestro de escuela.

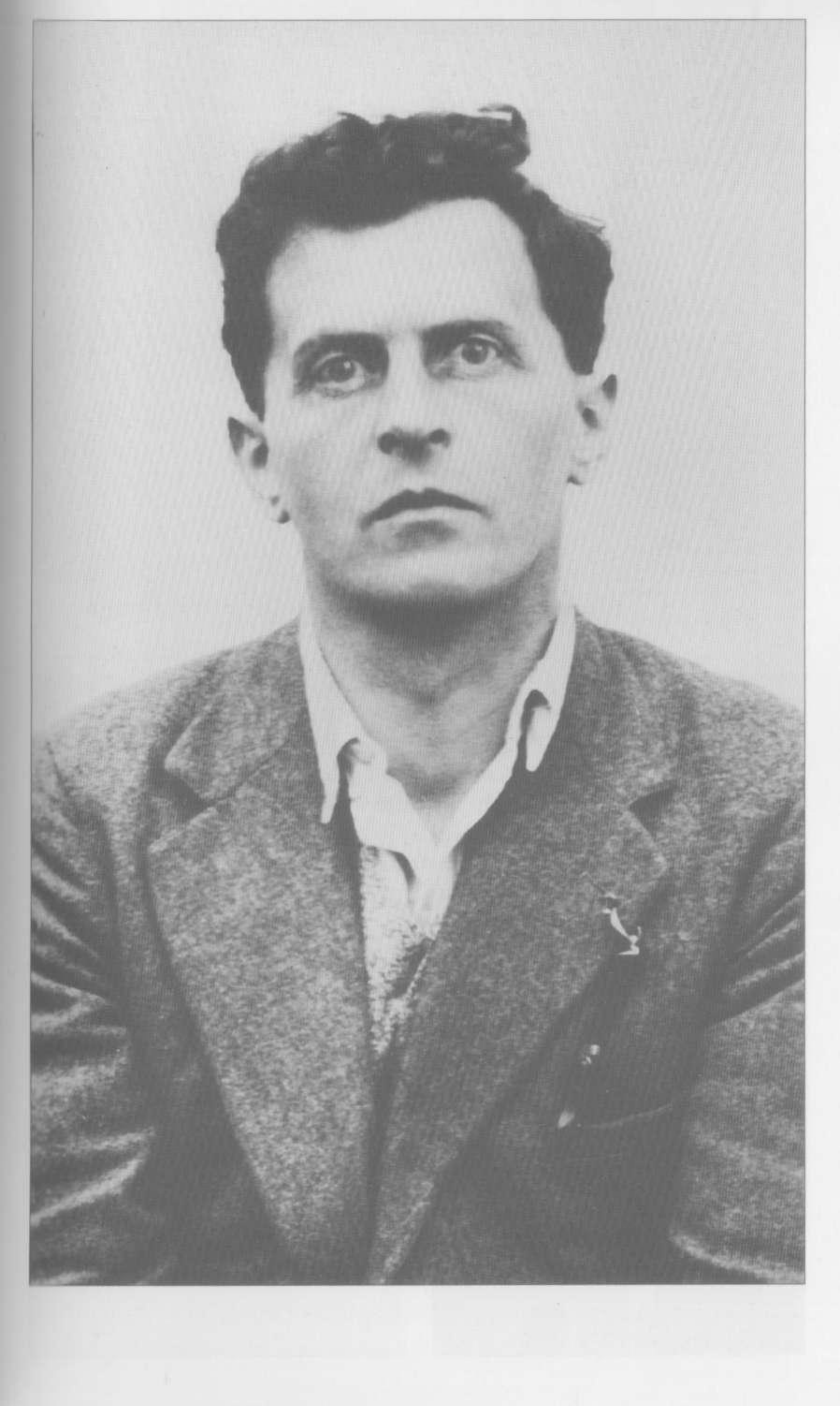




Retrato de Margarethe, hermana de Wittgenstein, pintado por Klimt (izq.). Precisamente para ella, Ludwig diseñó en 1926, junto a Paul Engelman (dcha.), la casa de Kundmanngasse de Viena (abajo).



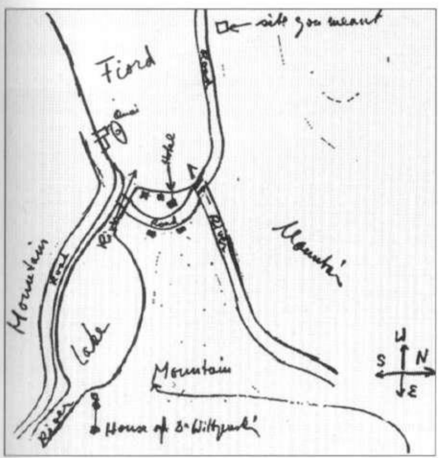
Los dos retratos más conocidos del filósofo, realizados para su ingreso como becario en el Trinity College en 1929.

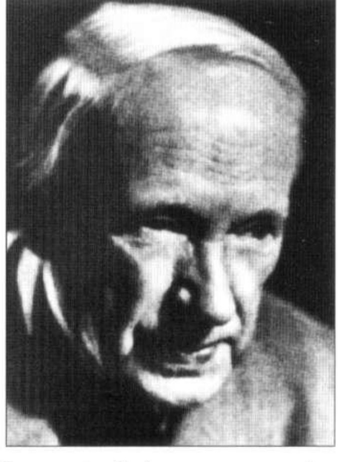


En los años treinta, John Maynard Keynes (arriba), Piero Sraffa (abajo dcha.) y Frank P. Ramsey (abajo izq.) eran conocidos en Cambridge como el Grupo de la Cafetería por sus tertulias en este lugar del Trinity College. Aunque eran de disciplinas distintas de la filosofía (economistas los dos primeros, matemático el tercero) los tres estuvieron muy unidos a Wittgenstein en estos años.



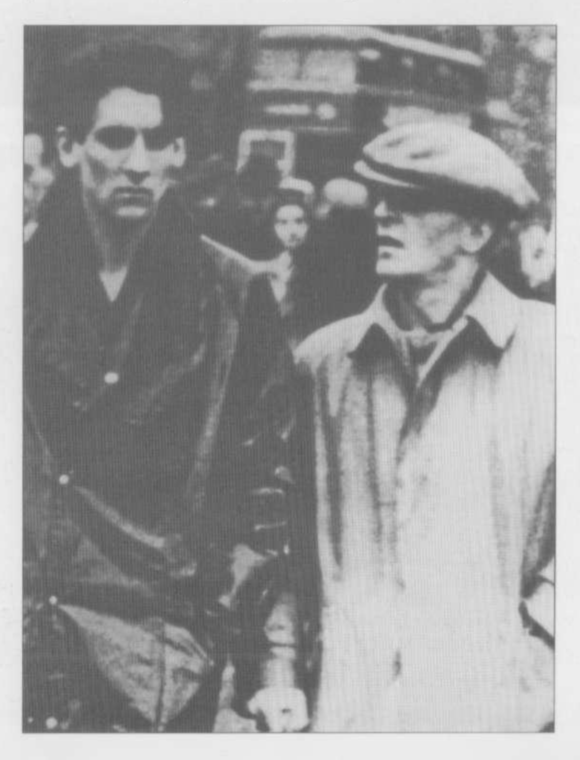






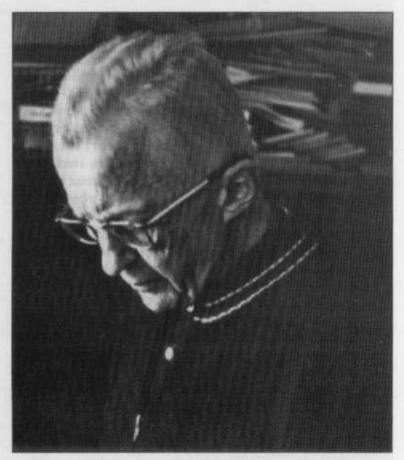
Cabaña de Wittgenstein en el fiordo de Sojne, Noruega (arriba) y un mapa que indica su ubicación (izq.). El croquis fue enviado a G. E. Moore (dcha.) en 1936 para que la localizara cuando acudió a visitarle. Durante su segundo retiro en Noruega (1936-1937), Wittgenstein gestó las bases de sus *Investigaciones filosóficas*.

Arriba, Wittgenstein delante de una pizarra fotografiado por Ben Richards en Swansea, donde el filósofo pasó una temporada con su amigo justo antes de dejar su plaza de profesor en Cambridge para dedicarse por completo a su obra. Abajo, Wittgenstein y Ben Richards paseando juntos por las calles de Londres.



Wittgenstein (izq.) con Georg Henrik von Wright (dcha.), profesor que le sucedió en la cátedra de Cambridge a finales de los años cuarenta.





G. E. M. Anscombe (izq.) y Rush Rhees (dcha.), discípulos y editores de la obra de Wittgenstein y recopiladores de sus manuscritos.



Bajo estas líneas, manuscrito de una página de *Sobre la certeza* fechado el 26 de marzo de 1951, un mes antes de la muerte del filósofo. A la derecha una de las últimas fotografías de Wittgenstein.

will's Dir zeigen" & ziehe meine Schuhe aus. Wenn er sich nun wunderte, daß ich es mit solcher Sicherheit wußte, obwohl ich meine Zehen nicht gesehen hatte. — Sollte ich da sagen: "Wir Menschen wissen, daß wir soviel Zehen haben, ob wir sie sehen oder nicht"?

26. 3. 51

"Ich weiß, daß dieses Zimmer auf dem zweiten Stock ist, daß hinter der Tür ein kurzer Gang zur Treppe führt, etc." Es ließen sich Fälle denken, wo ich diese Äußerung machen würde, aber es wären recht seltene Fälle. Andererseits aber zeige ich dieses Wissen tagtäglich durch meine Handlungen & auch in meinen Reden.

su significado a partir de una forma de vida, de un juego de lenguaje, algo muy distinto, en cualquier caso, de la descripción y la explicación de fenómenos físicos, materiales, empíricos. No ciencia, sino gramática. No se trata de saber qué es (el objeto) pensar, sino de saber cómo se utiliza (la palabra) pensar. Una cuestión que aparentemente se refiere a un fenómeno, en el análisis wittgensteiniano acababa siendo una investigación sobre cómo utilizamos las palabras.

Esto podía confundir (como le sucedió a Turing, desde el punto de vista de la matemática), pero Wittgenstein no quería saber cómo se utilizan las palabras como un fin en sí mismo, sino para desembarazarse de la confusa manera de ver las cosas, dice Monk. No es que existan o no existan los procesos interiores (esas cosas como pensar, sentir, calcular, etcétera), existen como es obvio, pero aquí sólo se trata del lenguaje, de limpiarlo, de saber qué dice, de utilizarlo para decir algo de verdad entendido, para saber qué cosas dice realmente cuando habla de ellos. ¡Qué difícil es darse cuenta de que se trata de determinaciones conceptuales (IF, II, 11), de análisis conceptuales (IF, II, 11), de constataciones conceptuales (IF, II, 9), y no de otra cosa! Una de estas últimas, por ejemplo, no muy clarificadora pero sí muy clara: «"Observar" no crea lo observado». O bien, de otro modo: «No "observo" *aquello* que sólo surge mediante la observación. El objeto de la observación es otro». Porque: «Quien observa el propio pesar, ¿con qué sentidos lo hace? ¿Con un sentido especial; con un sentido que *siente* el pesar? Entonces ¿lo siente *distinto* cuando lo observa? ¿Y cuál observa; el que sólo está ahí mientras es observado?» (IF, II, 9). Otra: «Puedo saber lo que el otro piensa, no lo que yo pienso» (IF, II, 11). Purísima constatación conceptual. ¿O es un hecho que no sé lo que pienso?

Como se ve, no se trata de un método de reducción sólo al absurdo, sino también al ridículo. Otros casos de ridículo: «¿Y si yo insistiera en decir que en la figura de la olla también tiene que hervir algo?», dice hablando del algo que parece que tiene que acompañar a mi grito de dolor (IF, §297). O: si se habla de algo tan confuso, dice, como del mentar como una actividad del espíritu, «también se podría hablar de una actividad de la mantequilla cuando sube de precio» (IF, I, §693). O: cuando digo que alguien tiene ante sí una imagen privada de algo, «¿no es como si yo dijera de alguien: "*Tiene* algo. Pero no sé si es dinero o deudas o una caja vacía"» (§294). Más: «¿Cómo puede un cuerpo *tener* un alma?», o viceversa (§283). Último ejemplo: «"Ante esa palabra, ambos pensamos en él." Supongamos que cada uno de

nosotros se hubiese dicho a sí mismo las mismas palabras en silencio — y ello no puede significar MÁS que esto. [...] Si Dios hubiera mirado en nuestras almas, no habría podido ver de quién estábamos hablando [...]» (IF, II, 11). Estas preguntas, estos análisis, constataciones o determinaciones conceptuales, y la sorpresiva inquietud que causan, rebanan el interior poblado de imágenes hueras y lo purifican de esa atmósfera densa y opresiva de fantasmas. Así se puede entender el refinamiento, el radicalismo y la efectividad de la terapia del análisis conceptual wittgensteiniano, de que venimos hablando.

El método de preguntas y contexto. El método, no-experimental, más bien de proceder gramatical, de análisis del lenguaje —de la psicología en este caso—, el método de reducción al absurdo y ridículo para la claridad de las cosas, el método conceptualmente liberador por antonomasia, de paz en el pensar, serenidad de vida, el «método psicológico», podríamos decir cabalmente en este sentido, puede resumirse en dos palabras: preguntas y contexto. Y lo primero de todo: el método se muestra en ejemplos y en puridad no hay un método, igual que no hay un problema, sino muchos, o muchas terapias, tantos como problemas (filosóficos), dificultades (filosóficas), enfermedades (filosóficas) hay (IF, I, §133). Los ejemplos son los métodos. El método es abierto, porque ya no persigue un ideal (IF, I, §98); o es como un laberinto, como el lenguaje, tiene muchos recovecos y claros, caben en él muchas cosas, aspectos. ¿Por qué no muchos métodos? El método y sus ejemplos, como el lenguaje y sus juegos.

En primer lugar, hay que preguntar(se), pensando siempre en el sencillo *background* de siempre: reglas, usos, juegos, etcétera, en todo lo que sabemos sobre ellos, por una parte —la buena, sana—, y en todo lo que sabemos, por otra parte —la mala, enferma—, sobre imágenes, filosofía, escarabajos. Con el propósito de siempre: llevar las palabras de su significado metafísico al cotidiano. Un ejemplo: tener una opinión es un estado. ¿Un estado de quién? ¿Del alma? ¿De la mente? Bueno, ¿de quién se dice que tiene una opinión? Del señor N. N., por ejemplo. Y ésta es la respuesta correcta. No hay por qué esperar ninguna aclaración de esta respuesta a la pregunta. Las preguntas que penetran más profundamente son: ¿Qué consideramos en casos particulares como criterios de que alguien tenga tal o cual opinión? ¿Cuándo decimos: en aquella época llegó a tener esta opinión? ¿Cuándo: ha cambiado de opinión? Etcétera. La figura que nos dan las respuestas a estas preguntas muestra lo que aquí se trata gramaticalmente como

estado (IF, I, §573). Eso es: un estado gramatical, y no uno anímico. En general: «La cuestión es: ¿bajo qué circunstancias tiene sentido decir "Me refería a..." y qué circunstancias justifican que diga "Él se refería a..."?» (IF, I, §557). La pregunta, en general, es, pues, por las circunstancias, es decir, por el contexto. Efectivamente: «La pregunta es: "¿En qué género de contexto está?"» (IF, II, 9). O mejor: las respuestas a las preguntas por las circunstancias van creando el contexto, los diversos usos van creando el contexto de significado.

El segundo momento del método será, pues, contextualizar las cosas: los usos de las palabras en las más diversas circunstancias imaginables crean ese contexto en el que las cosas, por fin, se entienden, tienen un nombre limpio. Como usos limpios de un juego limpio de un lenguaje limpio, sin tapujos filosóficos, metafísicos, pseudocientíficos, libres de filosofía, escarabajos, imágenes. Por muy interior que se presente, para describir un estado anímico se necesita un contexto (IF, II, 9). Un contexto puede describirse como «una distribución en un espacio» (IF, II, 9). Ese espacio no es privado, sino gramático-conceptual. Un espacio de dominio de una técnica, con sus reglas, y de un modo de vida, con sus costumbres, instituciones, un espacio existencial, con sus situaciones: «La intención está encajada en la situación, en las costumbres e instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez» (IF, I, §337).

El rostro es un buen ejemplo de contexto, más bien la expresión del rostro, que es una a pesar de sus múltiples aspectos, que no se puede diferenciar del propio rostro, sin el que no es nada, tampoco él sin ella. El rostro-expresión es un buen ejemplo de contexto. Como el parecido de familia es un buen ejemplo de contextos, juegos, métodos. «Una boca sonriente sólo sonríe en un rostro humano» (IF, I, §583). «Cada palabra [...] tiene *un único* carácter —un único rostro», el que le proporcionan sus diferentes usos en contextos, es decir, puede mostrar diferentes caracteres en diferentes contextos, en su «atmósfera», pero siempre tiene un carácter, un rostro (IF, II, 6 y sigs.). Se podía decir que se trata de un contexto atmosférico misterioso, lleno de innumerables detalles, de infinitos matices, que la naturaleza misma, y sólo ella, sabe conformar. Que es un contexto misterioso, pero natural —casi podríamos decir: místico, pero animal—. Misterioso y natural, como el contexto de juegos y formas de vida de aprendizaje reflejo, reglas que obligan, etcétera.

Pero un rostro pintado también nos sonríe o nos mira (IF, II, 6). Más misterioso aún el contexto, entonces, porque el misterio se tras-

lada al juego simbólico del ser humano: una mirada pintada es casi más misteriosa. La relativa unidad, natural o artificial, del contexto es indefinible. Esa unidad contextual, atmosférica, de parecido familiar es el único tipo de unidad que admitiría el segundo Wittgenstein, no metafísica, no ideal. Es el mismo misterio el del arte que el de la naturaleza que imita, abstrae, deconstruye, instala, como se quiera, pero siempre toma como referencia. Más que misterioso y natural, el contexto es obligado —no hay rostro sin expresión ni expresión sin rostro, no se puede pintar una expresión sin rostro, o viceversa— y, por tanto, injustificable como la vida misma, nunca mejor dicho: las cosas no existen sino dentro de un contexto, pero el contexto tampoco es más que las cosas (el contexto no es un objeto interior más, interpretarlo así sería caer en la trampa, de nuevo, de otra imagen metafísica); las palabras no significan nada sino en la proposición, las proposiciones no tienen sentido sino en el lenguaje. Pero el lenguaje, a su vez, no es más que eso, un laberinto de sentido y significado, de usos de palabras y proposiciones, no existe «el lenguaje» como tal. El juego del ajedrez no es más que sus reglas, es decir, sus fichas.

Ésta es la consideración gramatical, en el contexto de la gramática, de las cosas: no analizamos un fenómeno, sino un concepto y por tanto el uso de una palabra. Los fenómenos son fenómenos, hechos del mundo, lo que existe, no hacen mal a nadie, son objetos de la ciencia, lo malo son los objetos de la filosofía, a los que se asigna una existencia semejante a los hechos del mundo. ¿Y los fenómenos de la vida humana, los que suceden ahora, en este entorno, es decir, *hic et nunc*? (IF, I, §583). Ahí se entiende mejor la cuestión... Pensar, esperar, doler, recordar, etcétera, son fenómenos de la vida humana: en el contexto de la vida son reales, en el contexto de la ciencia son físicos, pero en el contexto de la filosofía son metafísicos. Nadie niega el dolor, ni la actitud expectante, ni el pensar, etcétera, como fenómenos de la vida humana, o actividades o afecciones neuronales, se les niega como entidades anímicas que pretendan fundar los significados del lenguaje de la filosofía.

El dolor no duele, el amor no ama, el pensar no piensa, el ser no es... Ése es el camino de vuelta de la filosofía tras milenios de neurosis represiva de este mundo a otro, camino de un error que comenzó diciendo que el ser es, el pensar piensa, el dolor duele, el amor ama, etcétera, o que lo que es es el ser, lo que piensa es el pensar, lo que duele es el dolor, lo que ama es el amor, etcétera. O que el ser es él mismo —ningún ente—, el pensar es él mismo —el que se piensa a sí mismo sin pensar nada concreto—, el dolor es él mismo —aparte de muelas, cabeza, estó-

mago— y el amor es él mismo —aparte de objetos y amores—. Se desprecia el contexto de los condicionamientos humanos de vida y lenguaje, y se subliman en otro mundo (de vida eterna y logos divino, digamos). Éste es el camino a las grandes palabras, que se creen conceptos con significado porque se admiten como reales, suprarreales, metafísicos, no-objetos como dolor, amor, pensar, ser... dios, significados-escarabajo de esas palabras generales que a otro vienés de aquella época, Hugo von Hofmannsthal le olían a hongos podridos al salir de la boca (*Carta de Lord Chandos*).

Se trata de un fallo de contexto. ¡Toda una historia bimilenaria de error por un simple fallo de contexto! Decir «simple» aquí, naturalmente, es una dramática ironía. No hay contexto en el vacío, por eso hay que hacer del vacío el propio contexto, es decir, inventarse el contexto mismo: siempre otro mundo, el que sea, otro plano de lo real donde habitan las generalidades. Por ejemplo, un alma o psique o mente, en un hiperespacio anímico, psíquico o mental, donde habiten objetos o actos o procesos anímicos o psíquicos o mentales. Un contexto es una distribución en un espacio, decíamos, por eso si el espacio es vacío o de otro mundo, es decir, si el contexto es filosófico, los objetos están vacíos, o son de otro mundo, es decir, son simplemente (!) filosóficos.

Excursus *metodológico: cosa y concepto.* Hay algo que subyace a todo lo dicho. Wittgenstein nunca aclaró cómo entendía el camino de cosa a concepto: cosa > fenómeno > experiencia > palabra > concepto. Se limitó a hablar de una perspectiva gramatical o conceptual de la filosofía, y a explicar, por tanto, sólo el último paso: una palabra se transforma en concepto, es decir, adquiere significado, por su uso maquinalmente aprendido en el lenguaje. Esto es la perspectiva gramatical o conceptual. ¿Y el camino anterior, que tantos quebraderos de cabeza ha dado a la filosofía? Con el logicismo, Wittgenstein lo recorrió olímpicamente por medio de la figuración y la mostración; en la etapa intermedia, fenomenalista diríamos para entendernos, lo abandonó sin haberlo emprendido realmente nunca (se dejó llevar del brazo un trozo por Waismann, Schlick, por el entorno general del Círculo de Viena). Y ahora prescinde simplemente de él, quizá suponiendo, como antes (TLF, 3.031, 5.123, 5.5521), una especie de armonía preestablecida entre lenguaje y mundo, ya no obra de un dios sino de la naturaleza específica del ser humano, del modo de vida humano, una condición básica específica que sostiene lo maquinal del aprendizaje y lo obligatorio de las reglas, en que, a su vez, se fundamentan todo lenguaje-acción y vida.

Oscura armonía semántica, básica, dada, en ese sentido preestablecida, que no merece la pena investigar más, bien a la vista de los resultados infructuosos de la filosofía (del empirismo lógico, por ejemplo, que tuvo enfrente) o bien porque para hacerlo habría que rozar siempre lo que fundamentalmente se critica, puesto que habría que dar un uso peligroso, demasiado entitativo, a palabras siempre oscuras como «cosa», «fenómeno», «experiencia», etcétera, que acabarían enrocándose en el también oscuro interior como objetos o procesos psíquicos. Mejor mantenerlas en el uso corriente de la gramática y de la formación gramatical de conceptos, porque, si no, todo el montaje puede convertirse en una maquinaria de ficción.

¿Puede ser ficcional la perspectiva gramático-conceptual de las cosas? ¿Son ficciones gramaticales los conceptos? ¿En qué consistiría, entonces, una ficción gramatical? ¿Una ficción gramatical es ficción? ¿Puede ser una ficción un concepto? ¿Qué significa que Wittgenstein, marcando diferencias con el conductismo, admita indirectamente que pudiera ser que él pensara que todo es ficción gramatical excepto la conducta? ¿Hay que tomar en serio lo de la «ficción gramatical»? «"¿No eres después de todo un conductista enmascarado? ¿No dices, realmente, en el fondo, que todo es ficción excepto la conducta humana?" Si hablo de una ficción, se trata de una ficción *gramatical*.» (IF, I, §307.) No hace falta ser un conductista —otra militancia o confesión que no significa nada— para saber que todo es ficción, pero ficción gramatical, menos la conducta, cuando parece de sentido común que la base de toda comprensión humana sea un comportamiento aprendido con acciones-palabras y que esa conducta gramatical refleja sea infranqueable. Lo que no es de sentido común es suponer un alma que se estimule y responda.

Como no se piense en la condición básica humana, que de algún modo justifica el adiestramiento del aprendizaje y la obligatoriedad de las reglas, en cuyo horizonte oscuro —la gramática profunda— se perfila el camino de la cosa al concepto, no se entienden las cosas. Aunque, si alguien lo entiende mejor así, habría que hablar de trascendentalidad del trasfondo, que al fin y al cabo es algo más humano que buscar intermediarios psíquicos entre estímulo y respuesta, aunque, a pesar de sus pretensiones de teoría, no diga más que lo que ya entiende todo el mundo por lo que es el trasfondo o el mundo de vida o la forma de vida en la que existes. El a priori está en el mundo humano, el lenguaje, no en la cabeza humana, el pensar. De todos modos, si la vida se encuentra en el origen como el juego, puesto que

ambos son lo originariamente dado, entonces ¿cómo se pasa de un fenómeno de la vida a una jugada del juego? Desde luego, Wittgenstein nunca dejó clara (la claridad era para él otra cosa que las luces ilustradas, puede estar perfectamente claro lo oscuro para la filosofía, precisamente porque ésta ha perdido el sentido común o la claridad del pensar honesto con la vida y las cosas) la gramática profunda, enraizada también en un lenguaje que está bien como está y no se puede tocar, con un aprendizaje adiestrado, un seguimiento obligado de reglas y una forma de vida que no se sabe si consiste más que en eso. Tanto los juegos de lenguaje (y, por tanto, sus reglas, me imagino), como las formas de vida, como los hechos, son lo dado, lo originario, lo que hay que aceptar (IF, I, §654-656; II, 11). Y si se acepta, además, que los hechos son detectados por juegos de lenguaje o son ellos mismos jugadas, no hay más que decir... «Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como "protofenómenos". Es decir, donde debríamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando.*» (IF, I, §654.) Efectivamente, parece que se trata de esa armonía básica, de que hablábamos, que hace hablar de hecho, fenómeno y juego de lenguaje con tanta aparente inocencia; es que el retorcimiento es cosa de la filosofía. Así que no queda más: ¡a este juego se está jugando! O, si se quiere: ¡a este juego juega Wittgenstein! También «Wittgenstein» es un juego de lenguaje efectivo. ¡Este sí que es el verdadero y último contexto!

Lenguaje privado. El significado de una palabra no es una vivencia, la vivencia que tenemos al escucharla, ni el sentido de la proposición, el complejo de esas vivencias. De hecho, nos entendemos con otras personas sin saber si tienen las mismas vivencias que nosotros (IF, II, 6 y sigs.). Tampoco el sentimiento da significado a las palabras. ¿O sí? «Cuando la nostalgia me hace exclamar "¡Ojalá viniera!", el sentimiento da "significado" a las palabras. ¿Pero les da su significado a cada una de las palabras?» (IF, I, §544.) Parece que esto último no, pero... «Si el sentimiento le da a la palabra su significado, entonces "significado" quiere decir aquí: *lo que importa.* ¿Pero por qué importa el sentimiento?» (IF, I, §545.) No pueden importar gramaticalmente el sentimiento, ni la vivencia; pueden importar porque den importancia o resonancia a las palabras, pero eso es un matiz del juego. ¿Cambia el significado de las figuras del ajedrez, es decir, las reglas del juego, la mayor o menor pericia, inteligencia incluso, con que se muevan? ¿Acompaña un objeto «pericia», «inteli-

gencia» a cada movimiento? Un matiz del juego puede ser muy importante, de hecho lo es para el propio desarrollo y decisión del juego, ganar o perder, pero no lo es para el concepto o la gramática del juego, que es lo que gramatical o conceptual, es decir, filosóficamente importa, es un modo de usar no un uso. Cuestión de entrenamiento y condición básica.

En hipostasiar, por un mal análisis y uso del lenguaje, sentimientos que no existen como objetos consiste el (mal) filosofar, precisamente (IF, I, §598). Un ejemplo contrario, de buen análisis: «La proposición "Las sensaciones son privadas" es comparable a: "Los solitarios los juega uno solo"» (IF, II, §248). Decir que las sensaciones son privadas no es decir más que que son mis sensaciones. ¿De quién van a ser? La privacidad no es nada misterioso ni añade nada a la sensación, ni siquiera existe: que el juego del solitario o de la paciencia se juegue solo no significa que sea una experiencia privada, se juega solo pero como todo el mundo, con las reglas de siempre que lo constituyen como tal juego, y no como el tuyo privado. Aquí ningún sentimiento o sensación (sentimiento y sensación son palabras muy cercanas, sobre todo en alemán) explica nada, pero se entiende muy bien lo que se dice: que hablar de sensaciones privadas no es hablar ni de una cosa ni de otra, sino de conductas pautadas socialmente.

«¿Hasta qué punto son mis sensaciones *privadas*? Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor, el otro sólo puede presumirlo.» Esto que dice Wittgenstein es falso, en un sentido, y absurdo, en otro. Falso en el sentido de que si usamos la palabra «saber» como normalmente se usa (¡y cómo habríamos de usarla si no!, dice), entonces los otros sí saben muy a menudo si tengo dolores. «Sí, ¡pero no, sin embargo, con la seguridad con que yo mismo lo sé!» A lo que Wittgenstein responde, otra vez, con la reducción al absurdo: «De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizás en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizás que *tengo* dolor?» (IF, I, §246). Si tuviera sensaciones privadas ni siquiera podría saber que las tengo, tengo sensaciones pero me doy cuenta de qué son porque les doy un nombre aprendido para ello.

Como repetimos y repetimos, el lenguaje es una institución, costumbre, forma de vida, el uso de las palabras es social, entrenado y amaestrado (puedes adquirir mayor o menor destreza en ello, como en el caso de jugar al ajedrez o al solitario). Y aunque esto ya se sabe, o se debería saber, o recordar, en el punto de mira de Wittgenstein, al insistir en ello, sigue estando lo de siempre: negativamente, la crítica de la

metafísica y sus entidades (que ni saben ni recuerdan esto), y, positivamente, el esfuerzo de purificación mental, de pureza y ascetismo de cabeza, en busca de claridad y, por tanto, de paz en el pensar, sin crearnos por el lenguaje más problemas (confusiones anímicas, diríamos) de los que ya tenemos como animales inteligentes.

Los objetos del supuesto significado del lenguaje privado son estados anímicos o imágenes metafísicas. Veamos.

Estados anímicos. ¿Cómo aparece la cuestión filosófica de los procesos y estados anímicos, psíquicos, mentales? Al principio hablamos de ellos de modo natural, sin advertirlo, sin decidir sobre su naturaleza, pensando que algún día sabremos más acerca de esas cosas. «Pero justamente con ello nos hemos atado a un determinado modo de considerar las cosas. Pues tenemos un concepto definido de lo que quiere decir aprender a conocer más de cerca un proceso. (El paso decisivo en el truco del prestidigitador se ha dado y precisamente el que nos parecía inocente.)» [IF, I, §308.] Ya estamos atrapados en una imagen... sin darnos cuenta, como por arte de magia. Pero no tenemos por qué caer en la trampa del encanto de su plasticidad. Eso es cosa de filósofos.

No es que no haya estados anímicos, ni que no podamos hablar de ellos, sino que sus condiciones son otras que las que pretende la imagen-trampa filosófica de una esencia, otras, a las que realmente, si lo entendemos bien, se refiere el lenguaje común cuando los menta. Un trasfondo reflejo de prácticas aprendidas, convertidas así en pautas, reglas, hábitos, rutinas de acción, desde el que se da nombre a las cosas y hechos cotidianos y normales, sin más pretensiones que entendernos, a través de las palabras. O un interior físico de nervios y excitaciones nerviosas, donde sí existe el dolor y lo que duele, el dolor de cabeza que se quita con una aspirina (porque el dolor como tal no duele, el médico no ve el dolor, sólo el filósofo). Es decir, o gramática o ciencia, pero no metafísica.

No se niegan los procesos internos, sino el valor representativo o significativo de su imagen filosófica, su utilización como concepto, su valor de uso en el lenguaje como referencia de nuestras palabras. «Lo que negamos es que la figura del proceso interno nos dé la idea correcta del empleo de la palabra "recordar". Sí que decimos que esa figura con sus ramificaciones nos impide ver el empleo de la palabra tal cual es.» (IF, I, §305.) Repetimos, porque es esencial para entender el método gramático-conceptual del análisis wittgensteiniano: «No ana-

lizamos un fenómeno (por ejemplo, el pensar) sino un concepto (por ejemplo, el del pensar), y por tanto la aplicación de una palabra» (IF, I, §383). Lo que se niega es el valor referencial o trascendental de una imagen metafísica, sublimada o hipostasiada en un algo oculto, cuyo uso tradicional la propia historia y sus disputas filosóficas, que no han servido de nada para identificar y localizar esos escarabajos, demuestran que ha sido aberrante.

Imágenes metafísicas. Así como en la matemática insistimos en la diferencia entre proposiciones gramaticales y empíricas —que sigue actuando soterradamente en el análisis del lenguaje psicológico, como es fácil de advertir—, insistimos en la psicología en este punto esencial de la imagen-trampa —que también recorre soterradamente el análisis del lenguaje matemático, aunque no explícitamente, porque su análisis fue anterior—. Si recorre la gramática de la palabra «dolor», por ejemplo —el ejemplo más llamativo de proceso interno de Wittgenstein—, recorre igual la del infinito de Cantor: infinito y dolor son dos imágenes tramposas, parecen decir algo que no dicen o no dicen lo que parece —son imágenes gramaticales tramposas—, o parecen representar algo que no representan o no representan lo que parecen —son imágenes conceptuales equívocas—. Conceptualmente, es decir, gramaticalmente, en representación y decir, hay que desvelar su uso real como palabras, instrumentos, herramientas del lenguaje, aplicando el método de preguntas y contextualización de siempre.

Porque es la imagen la que nos tiene presos (IF, I, §115), la que nos toma el pelo, o sea, por lo que importa, la que parece dispensarnos de la búsqueda del uso en el lenguaje (IF, II, 7). Ésa es la trampa: por su plasticidad parece eximir del análisis, efectivamente. Y es que resulta difícil quitarse de la cabeza que el uso de la proposición consiste en que uno se imagina algo con cada palabra (IF, I, §449), que el significado es algo que flota junto a cada palabra (IF, I, §329), que en la figura de la olla puede también hervir algo (IF, I, §297), decíamos. Resulta difícil, en definitiva, meterse en la cabeza que las palabras son actos (IF, I, §546) y no imágenes.

Se evoca y recurre a una imagen que parece determinar inequívocamente el sentido, frente a la cual el uso real parece sucio. La imagen simula un uso brillante y cristalino, a medida de un Dios que sabe lo que nosotros no sabemos, que ve dentro de la conciencia del ser humano (IF, I, §426). Pero la verdad es que ni siquiera Dios puede ver esas cosas, aunque mirara en nuestras almas. Esas cosas son imágenes engañosas,

más que símiles son simulaciones, y, por muy Dios que sea, Dios no puede ver lo que no existe (tras ellas). La imagen existe —el pensar, el amor, el dolor—, pero no ilustra nada, tras ella no hay nada que sea eso, lo que hay detrás es otra cosa. La imagen está ahí, no se duda de su corrección y validez, pero cuál es su uso, déjame entenderlo, dice Witttgenstein, piensa, por ejemplo, qué puede significar «la figura de la ceguera como una oscuridad en el alma o en la cabeza del ciego» (IF, I, §423-424). No se niega la ceguera, por favor, eso sería estar loco, se niega que esa imagen oscura suya del ejemplo pueda significarla y que por lo tanto la ceguera sea eso. Ni se niega el proceso psíquico del recordar. ¿Por qué?, eso sería negar que nunca jamás nadie se ha acordado de nada, sólo que: «"ha tenido lugar ahora en mí el proceso mental de acordarme de..." no significa otra cosa que: "Me he acordado ahora de..."» (IF, I, §306; *cf.* §246). Lo que negamos es que la imagen del proceso interno nos proporcione la idea correcta del uso de la palabra «recordar», y lo que afirmamos, más bien, es que nos impide verlo.

Aunque el proceso de creación de imágenes está más o menos claro, como vimos —un determinado modo de consideración al que nos acostumbramos sin querer—, resulta de todos modos extraño que caigamos en esas trampas tan necias, la verdad. Y si las cosas no pasaran de estos ejemplos de actos psíquicos tampoco sería más grave que una pérdida de tiempo decir palabras que no significan nada, pero con las que normalmente uno se entiende (porque no hay mucho que entender normalmente) aunque no se sepa en realidad qué se está diciendo con ellas. Pero hay otras imágenes metafísicas o estados anímicos desarbolados que siguen esta misma lógica absurda de ficción, y que no sólo han conducido a, por desgracia, discusiones filosóficas para nada, sino que esa lógica de ficción es la de las grandes palabras que fundan y han fundado en la historia cualquier terrorismo dogmático, nada menos. Un terrorismo de imágenes.

Desde el punto de vista wittgensteiniano, todo dogmatismo es un juego de lenguaje, un juego más de lenguaje, y además malo, sus conceptos están vacíos porque no utiliza con corrección gramatical sus grandes palabras. Esta vena crítica de toda ideología en cuanto tal, y más si se trata de ideología dogmática, es tan radical o más en el *Tractatus*, como ya hemos dicho, en el que no se critica, o más bien se disuelve, cualquier ideología política, religiosa, ética, estética, del tipo que sea, cualquier discurso que se aventure con valores, porque se trate de un juego cualquiera entre muchos, uno más, y además malo, sino simplemente porque todo lo que digan todas y cada una de ellas

vale lo mismo, es decir, nada, no dicen nada, no hay lenguaje sino de hechos, de esas cosas hay que guardar silencio (TLF, 6.4 y sigs.). Para bien o para mal, son místicas (también hay una mística de la política, que tiene que ver con la ética). Efectivamente, cualquier ideología, todas, porque todas están fundadas en vapores de otro mundo (el suyo, el interior de cada una), no dice más que sus intereses, vendiendo imágenes vacías en palabras altisonantes, cuya objetividad no reposa más que en aquéllos. (Así es su juego, sólo que ha de quedar claro.) Juegos cerrados y egoístas, con sus propias reglas, enrocados en una lógica gramatical peligrosa, la del dogmatismo, que es justamente esta que critica Wittgenstein, aunque él sólo insinúe (en IF, I, §304, por ejemplo) estos extremos críticos que posibilita su pensar, que tampoco utilizó nunca consigo mismo. (Hemos hablado en su momento de la escalera y el absurdo del *Tractatus*, y del mismo riesgo, pero no consciente y confeso como en esta primera obra, que corre la segunda filosofía de Wittgenstein como juego de juegos.) Nunca habló, pero podía haber hablado perfectamente desde su propio contexto, del terrorismo de las imágenes. Los edificios de aire que él reconocía destruir con su análisis del lenguaje, todo lo grande, interesante e importante de nuestra historia que quería reducir a escombros (IF, I, §118), eran más peligrosos de lo que, por lo visto, más bien por lo escrito, él creía. Wittgenstein nunca fue un activista, ni de las ideas siquiera. De la mayoría de las revoluciones que él posibilitó no llegó a enterarse nunca, decíamos. Ni creo que le interesaran. Ya dijimos que, aunque de forma extraña, era un conservador.

Cualquier determinación o identificación que queramos dar a la manera de Wittgenstein a términos de procesos e imágenes interiores por sí mismos, y por muy altos que parezcan —la «espera» de un amigo, o la del estallido de una bomba, por ejemplo, igual que la «idea» de justicia, belleza, Dios, de lo bueno y lo malo—, ha de ser simplemente gramatical: todo eso ha de tener un uso posible dentro de un juego de lenguaje. Una vez detectado el juego que se está jugando con cada una de esas imágenes —que no pueden ser más que interiores, o interiorizadas, porque nada de eso existe como objeto de experiencia—, él determina su significado como palabras e identifica su realidad como cosas. Hay que tomarse en serio que lo que hay pertenece al lenguaje, que para entender cualquier cosa tiene que haber ya mucho preparado en el lenguaje, que en la gramática está la esencia de las cosas, que todo depende de la gramática. Que hay cosas, sobre todo las que pretenden significar los conceptos filosóficos, que no podemos

aprovechar para nada ni nos sirven de nada en nuestra forma de vida porque no tienen ni uso ni utilidad en ella, es decir, en el juego del lenguaje, que es el último criterio de sentido de todo. Una lógica que ya conocemos.

Efectivamente, no siento dolor, llamo dolor a eso que siento, no se niega el dolor, se niega que duela el dolor. No se niega que se piense, se niega que piense el pensar. No se niega que se sienta, se niega que sienta el sentir. No se niega el dolor, pero, para el análisis filosófico al menos, el dolor, como el pensar, queda disuelto en un comportamiento, y todo estado interior, en una conducta externa. Y si abrimos la cabeza tampoco localizaremos el dolor, ni el pensar, sino una excitación nerviosa o una reacción química, en tal caso. No podemos abrir el alma, ni siquiera sabemos dónde está. «Pensar», «representar», «desear», «referirse a», «pensar en», «seguir una regla», «creer», etcétera, no suponen actos psíquicos, desde la perspectiva del análisis son imágenes cuya realidad más efectiva es la de ser ficciones gramaticales de conductas empíricas externas, o de afecciones físicas del sistema nervioso, internas sólo porque éste corre bajo la piel. Tales conductas y afecciones serían el único significado real, científico, en tal caso, de esos términos, que, sin embargo, pretenden significar cosas más altas y, desde luego, no éstas.

El mejor ejemplo, el dolor. El ejemplo del dolor es el que más impresiona. Pero no tiene por qué, porque también el concepto de «dolor», como el de cualquier proceso interno, es un concepto aprendido en el lenguaje normal y corriente, y extrapolado de ahí por el lenguaje filosófico a alturas místicas. Lo que interesa al análisis gramatical de Wittgenstein es el concepto «dolor», no la realidad científica, experimental, explicativa, causal de lo que llamamos «dolor». Claro que en el concepto está el significado de una palabra y por tanto su relación con la supuesta sensación real; el concepto es mucho, el hecho del dolor, el que duele de verdad, el que quitan los médicos con medicinas, psiquiatras con psicofármacos, no es conceptualmente interesante, porque nadie lo eleva a otro mundo que ése. Lo que interesa a Wittgenstein, como siempre, es la vuelta del concepto dolor del lenguaje de la filosofía al sentido común manifestado en el lenguaje corriente. El dolor es otra imagen metafísica, otra palabra usada metafísicamente, otra trampa inevitable del lenguaje, inevitable porque tiene que usar palabras, y las palabras, de un modo u otro, lógico o metafórico, siempre son imágenes de las cosas. Pero no son las cosas: éste es precisamente el problema con el dolor, que «dolor» no es lo que duele, pero lo parece.

«El dolor no es algo, pero tampoco nada» (o: «no es un algo, pero tampoco es una nada»). «Aunque, para el caso, nada podría servir igual que algo de lo que no se puede decir nada» (o: «aunque, para el caso, una nada presta el mismo servicio que un algo sobre el que nada puede decirse»). Wittgenstein reduce, así, al absurdo, o al ridículo, esta vez el dolor. Aunque, como siempre, no se trata de grandes alardes críticos, enfrentamientos polémicos, sutilezas dialécticas (que no sirven de mucho): «rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer aquí». Esa paradoja absurda, o ridícula, de una nada y un algo místico del que no se puede decir nada, «desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de un solo modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos, sean éstos luego sobre casas, dolores, lo bueno y lo malo o lo que fuese» (IF, 1, §304). No es igual una casa que estás viendo que un dolor que no puedes estar sintiendo (sentirás la muela que dices que duele), o que una idea mística del bien y del mal, pero parece que sí, parece que todo es algo, aunque de ciertos algos, como los de las sensaciones —o los valores—, no se pueda decir nada, porque no existen como objetos: dolor y bien o mal aquí son imágenes falsas de objetos.

«Dolor» sí significa algo, pero no es algo que sientas, sino algo que has aprendido a decir cuando sientes algo concreto (no sientes una sensación). Todos los días hablamos de sensaciones y les damos nombre. Así sucede con la del «dolor». La cuestión es cómo se relacionan palabras como ésa con las sensaciones, cómo se produce la conexión del nombre con lo nombrado. Y como sucede siempre, pero más con una cuestión importantísima y general que hay que formular así, en el disparadero de la sublimación metafísica, podríamos decir, se traslada al lenguaje y al aprendizaje del lenguaje: ¿cómo aprende un ser humano el significado de palabras de sensaciones? No hay nada misterioso en ello. En el §244 de las *Investigaciones*, Wittgenstein intenta describir cómo aprende el niño el uso de la palabra «dolor» y, con él, por tanto, su significado (no hay dolor antes de «dolor»). «Aquí hay una posibilidad: las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor», que es el que los demás vemos y consideramos como dolor. Hay una sensación real debida a la herida, una afección real de ciertos nervios, a eso es a lo que se le da nombre, pero no hay dolor antes de que hayas aprendido esa palabra. Lo que quiere decir que cuando dices «dolor» no puedes refe-

rirte al dolor que sientes, porque no te entenderíamos; no sientes dolor, el dolor no duele, el dolor es tanto un concepto como un comportamiento social, la sensación sí es tuya, pero tú no tienes un objeto ahí dentro que se llame dolor. El doler duele, diríamos, pero no el dolor. El doler es una sensación humana, un fenómeno de la vida humana, el dolor es sólo una entidad metafísica, como el bien o el mal del ejemplo anterior. Aplíquese al amor, al pensar, etcétera.

Eso es lo que significa «el *concepto* "dolor" lo has aprendido con el lenguaje» (IF, I, §384; *cf.* §244, 261, 283). Tampoco se dice más que eso. El concepto de dolor supone el aprendizaje del uso de la palabra «dolor», más allá del lenguaje no se llega, por lo tanto, sea lo que sea lo que duele, el dolor es una mera palabra para ello, diríamos. La filosofía no debía hacer de ello un objeto o proceso interno, que sí lo hay —estímulo de ciertas terminaciones nerviosas—, pero no es el dolor, repito. Como sabemos y repetimos, hace falta que haya ya muchas cosas preparadas en la gramática para hablar de una sensación o fenómeno: la gramática es lo que ya está preparado (IF, I, §257). Sólo dentro de una determinada forma de vida y de un juego de lenguaje, un grito o un gesto es una expresión de dolor. No es el dolor el que da significado a tu palabra, sino la palabra la que da realidad y sentido humano a tu «dolor». Si no tuvieras ese concepto, o ni siquiera lenguaje conceptual, como los animales, ¿existiría el «dolor»?

Permítaseme recordar algo de despedida. El dolor es el que da lugar, en la ficción, a una de las escenas más irónicas e inteligentes de la ya citada novela de Duffy. Es la del examen oral de doctorado en el despacho de la casa-escuela de Russell en Beacon Hill. Russell y Moore han de hacer la prueba oral a Wittgenstein y los tres están en ello. Russell, de chaqué para la solemne ocasión, aburrido, muerto de celos mirando por la ventana a una posible amante, Lily, que tontea con otro abajo en el jardín. Moore, de chaqué también, repantigado en un sillón, pero nervioso por si su Dorothy pajarera, su mujer, de paseo en busca de la visión de alados, se cae y se rompe algo, más ahora que una tormenta se avecina. Mientras tanto, Wittgenstein, no de chaqué como era su obligación, más la suya que la de sus respetadísimos (no por él, pero sí por el resto del mundo) examinadores, hablando y hablando del dolor. Un trueno tremendo y Moore ya no aguanta más.

> Entonces Moore, que había estado escuchando con paciencia durante más de una hora sin apenas decir una palabra, lo interrumpió y le dijo: «Pero

> tengo una pregunta, Wittgenstein. ¿Por qué toda esta charla sobre el dolor? Puede que le parezca estúpido, pero ¿no podría acercarse uno a estas cuestiones desde el punto de vista del placer? Por ejemplo, acaba de ocurrírseme el hecho curioso de que, mientras podemos decir "tiene un dolor", no tenemos una expresión comparable "tiene un placer"».
>
> Esto era curioso, y Wittgenstein parpadeó, apartando la mirada durante unos segundos antes de volverse hacia Moore y decir: «Es curioso. No lo sé. Tendré que pensar en ello».

La pregunta de Moore era curiosa, sí, sin duda, y no parece que Wittgenstein la haya respondido nunca, seguramente se le olvidó pronto... ¿El «placer» se siente? Tampoco, desde luego. ¿Qué se siente? Desde luego, no las sensaciones. Pero existen. Sólo que en otro mundo que el de la filosofía.

CRONOLOGÍA

1889 Ludwig Wittgenstein nace en Viena el 26 de abril.

1903 Inicia sus estudios de enseñanza media en la Realschule de Linz.

1906 Empieza la carrera de ingeniería mecánica en la Escuela Técnica Superior de Berlín-Charlottenburg.

1908 Comienza sus estudios de tecnología en la Universidad de Manchester, donde realiza experimentos aeronáuticos.

1911 Emprende sus estudios de filosofía con Bertrand Russell en el Trinity College de Cambridge.

1913 Muere su padre y hereda una enorme fortuna. Ese mismo año, durante un encuentro con Russell en Cambridge, dicta las *Notas sobre lógica*, primera exposición de su pensamiento. A finales de octubre se retira a Noruega, donde surgen las ideas de su primera gran obra: el *Tractatus logico-philosophicus.*

1914 Moore le visita en Noruega y toma al dictado las conocidas *Notas dictadas a G. E. Moore en Noruega.*
Se alista como voluntario, soldado raso, en el ejército austriaco.

1918 Durante el verano, mientras está de permiso del frente italiano, redacta la versión definitiva del *Tractatus logico-philosophicus.*

1919 Este año marca el principio de un periodo de crisis. Estudia en la Escuela Normal de Viena, donde obtiene el título de maestro. Renuncia a su fortuna en favor de sus hermanos.

1920 Empieza a trabajar de maestro de escuela en pueblos de la Baja Austria, profesión a la que se dedica seis años.

1921 Se publica la primera edición del *Tractatus logico-philosophicus.*

1926 De mayo a septiembre trabaja de ayudante de jardinero en un convento. Junto con su amigo arquitecto Paul Engelmann, em-

pieza a diseñar la casa de su hermana Margarethe en la Kundmanngasse, en Viena.

1927 Mantiene encuentros, en los que se discute el *Tractatus*, con Moritz Schlick, Friedrich Waismann y otros miembros del Círculo de Viena.

1929 Vuelve a estudiar al Trinity College de Cambridge. En junio consigue el doctorado con el *Tractatus*. Se le conceden becas de investigación, que suponen tareas de docente. En noviembre pronuncia la *Conferencia sobre ética* en la sociedad The Heretics, en Cambridge.

1930 Comienza oficialmente su tarea docente.

1933 Durante el curso académico dicta el *Cuaderno azul*.

1934 Durante el curso académico dicta el *Cuaderno marrón*.

1936 Segundo retiro de un año a su cabaña de Skjolden, en un fiordo noruego. Allí surgen los borradores de la primera versión de las *Investigaciones filosóficas*, entre ellos los 188 primeros parágrafos.

1939 Adquiere la nacionalidad inglesa y sucede a Moore en la cátedra.

1944 Trabaja de voluntario en un hospital de Londres y en un laboratorio médico de Newcastle. Estancia en Swansea, con Rhees, durante la cual escribe las que hoy se consideran partes centrales de las *Investigaciones*.

1947 En octubre renuncia a su cátedra para dedicarse sólo a pensar y a escribir. Se retira a Irlanda.

1949 En julio viaja a Estados Unidos a visitar a su ex alumno y amigo Norman Malcolm. Le diagnostican un cáncer de próstata y vuelve a Inglaterra seriamente enfermo. Inicia la redacción de sus últimos cuadernos, parte de los cuales serán recogidos en *Sobre la certeza*.

1951 Muere el 29 de abril, en casa de su médico, en Cambridge.

GLOSARIO

AMAESTRAMIENTO *(Abrichtung)*
Todo proceso de aprendizaje del lenguaje y del comportamiento, del uso de palabras, del seguimiento de reglas, de formas y gestos expresivos en una forma de vida es un proceso de adiestramiento o condicionamiento reflejo. Es la base de toda la filosofía del segundo Wittgenstein. El término original alemán se emplea, sobre todo, con relación a la domesticación de animales.

FIGURA *(Bild)*
Concepto fundamental en el primer Wittgenstein. El lenguaje es una figura o modelo de la realidad, el lenguaje es la totalidad de las proposiciones así como el mundo es la totalidad de los hechos, así pues toda proposición simple y con sentido figura un hecho porque en ella los signos simples, las palabras, penden unos de otros del mismo modo que en el hecho lo hacen los objetos simples, las cosas. Es decir, estructuralmente, lenguaje y mundo son análogos y muestran una construcción lógica común; esa forma lógica común es la que posibilita que uno figure al otro.

FILOSOFÍA *(Philosophie)*
La filosofía tradicional consiste, según Wittgenstein, en una serie de cuestiones y doctrinas sin sentido, más bien absurdas, provocadas por una mala comprensión de la lógica o de la gramática del lenguaje. La filosofía utiliza las palabras sin seguir las reglas gramaticales de sentido común del uso del lenguaje. En tanto que creadora de conceptos que no significan nada, ilusiones y fantasías, teorías en el aire, es una «enfermedad del espíritu». La filosofía sana no puede consistir sino en una actividad terapéutica, sanadora, es decir, aniquiladora de sí mis-

ma como fenómeno histórico. Para ello no necesita más que desarrollarse como análisis, crítica y purificación del lenguaje malversado, en busca de sentido y claridad en él y, en definitiva, de paz en el pensar, o incluso de salud mental.

FORMA DE VIDA *(Lebensform)*
El segundo Wittgenstein habla tanto de «forma» como de «formas» de vida, y no está claro si cuando habla en singular se refiere también a una forma de vida humana en general. En cualquier caso, generalizable o no, una forma de vida sería la totalidad de los juegos de lenguaje de una época, o el contexto de actividades y comportamientos en que se inscriben juegos de lenguaje concretos, o el trasfondo cultural general de acciones humanas concretas. A una forma de vida corresponde una imagen del mundo. A la pregunta de si a una única forma de vida humana le corresponde una única imagen del mundo (humana), se debería responder que hay una pluralidad de formas de vida e imágenes del mundo humanas.

GRAMÁTICA *(Grammatik)*
Wittgenstein dice que la desconfianza de la gramática es la primera condición para filosofar. Dice también que la esencia de las cosas está en la gramática, que todo lo que tiene que haber pertenece a ella, que la perspectiva filosófica no se dirige a los fenómenos sino a las posibilidades de los fenómenos y que por eso justamente es gramatical. Wittgenstein entendió la gramática de diversas maneras a lo largo de su vida. Por ejemplo, como una gramática lógica, digamos, como una «sintaxis lógica» de un lenguaje simbólico, que por su notación ideal desvelara la forma lógica de las proposiciones, velada por su forma gramatical escolar. Luego, como un «cálculo» con palabras que aparca los rigores de la lógica y se abre ya al uso cotidiano. O también como una «gramática profunda», entendida como la totalidad de las reglas prácticas de uso de palabras en juegos de lenguaje corriente, aprendidas y ejercitadas socialmente en el horizonte de una forma de vida.

HECHO *(Tatsache)*
Para el primer Wittgenstein, una conexión existente de objetos simples. En ese sentido, el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas. Un hecho, y no un complejo o un objeto complejo, como pensaba Russell, es lo que corresponde a una proposición cuando es ver-

dadera. Igual que las cosas conforman el significado de las palabras, los hechos configuran el sentido de las proposiciones.

IMAGEN DEL MUNDO *(Weltbild)*

El segundo Wittgenstein dice que del juego o juegos de lenguaje y forma o formas de vida de una comunidad humana surge su imagen del mundo, basada en ellos, en modos de comportamiento y acción como ellos, y no en especulaciones místicas, ni siquiera en conocimientos científicos demostrados.

JUEGO DE LENGUAJE *(Sprachspiel)*

Concepto fundamental de la segunda época. El símil del juego, como el del parecido de familia, describe bien, frente a cualquier teoría, la idea de lenguaje del segundo Wittgenstein. El lenguaje se parece a un juego en tanto que es una actividad con palabras dirigida por reglas, las reglas gramaticales. E igual que en el ajedrez el significado de una figura es la suma de las reglas que determinan sus posibles movimientos en el juego, así sucede con el significado o uso de las palabras. En el lenguaje hay innumerables juegos, es decir, procedimientos para el uso de signos. Los juegos de lenguaje son contextos reales de acción y constituyen la forma de vida de una cultura en la cual, a su vez, están inscritos.

LENGUAJE *(Sprache)*

En el pensar del primer Wittgenstein, el lenguaje es una estructura lógico-formal plenamente coherente y unitaria, derivada por aplicación sucesiva de una única constante lógica: la forma general de la proposición. Por su identidad de estructura lógica con el mundo es figura de él. Diríamos que es como una maquinaria lógica de producción de proposiciones-figura. Para el segundo Wittgenstein no es una esencia definible abstractamente, sino una actividad con palabras ejercida en innumerables juegos de lenguaje, regidos por reglas concretas cada uno de ellos, dentro de una forma de vida e imagen del mundo determinadas. El lenguaje son los juegos de lenguaje, todos ellos si se quiere, pero no una entidad abstracta aparte de ellos. En este sentido no se puede hablar de teoría o filosofía del lenguaje en Wittgenstein, porque el lenguaje no es un objeto de ningún tipo.

LENGUAJE PRIVADO *(Privatsprache)*

El lenguaje que significa algo, que hemos aprendido y que entendemos intersubjetivamente, en el que las palabras tienen un uso social

coherente en reglas establecidas de juego, no puede ser privado. Un lenguaje privado supondría que cuando hablamos, hablamos de cosas privadas como si realmente existieran, dando a nuestras palabras significados fundados en procesos, estados o vivencias de un supuesto interior psíquico o psicológico individual, que tampoco existe como fuente de esas vivencias-significado. Si fuera el caso, un lenguaje así no nos serviría de nada, sólo de foco de confusión. Para entendernos con él habría de suponer, además, una armonía tan esencial como oscura entre los interiores individuales de la gente, o una penetración intersubjetiva en ellos del mismo cariz. Es mucho suponer, y sobre todo no hay por qué hacerlo. El lenguaje que utilizamos no es así, ni es posible que lo sea. Es uno de los motivos fundamentales de reflexión y crítica del segundo Wittgenstein.

MOSTRAR *(Zeigen)*
Para el primer Wittgenstein, todo lo que es un hecho o un estado de cosas en el mundo puede expresarse, se puede hablar de ello. Pero ya no puede expresarse el por qué se puede, es decir, ya no se puede hablar de la lógica del hablar, de la lógica intrínseca de ese montaje de lenguaje y mundo que posibilita la figuración. Todo ello más bien se muestra. ¿Cómo? Sobre todo en las proposiciones de la lógica misma, que son tautologías: no dicen nada, pero por eso mismo muestran modélicamente en su propia estructura las propiedades formales del lenguaje y del mundo. Pero también en la estructura de las proposiciones científicas, que hablan de hechos, e incluso en el propio proceso de hablar-figurar, en general, con corrección lógico-científica, porque resulta evidente que, de hecho, un lenguaje así dice algo (aunque sea poco para lo que de verdad importa en la vida). En el fondo, todo decir correcto, por su carácter de figura, es mostrar.

MUNDO *(Welt)*
Para el primer Wittgenstein, el mundo es todo lo que sucede; lo que es el caso, la totalidad de los hechos, que no de las cosas. Las cosas no acaecen, aparecen o existen sino en hechos, es decir, en conexión unas con otras. Sin embargo, persisten siempre, únicas, en la sustancia del mundo, posibilitando los hechos. Son la posibilidad de mundos posibles y del mundo existente. En definitiva, el «mundo» de Wittgenstein lo componen hechos y no objetos; el mundo es «la relación de los hechos». Esta concepción del mundo no remite a una perspectiva ontológica so-

bre lo real, sino lógico-metafísica, en el sentido en que para Wittgenstein la filosofía consiste en lógica y metafísica, y la primera es la base.

OBJETOS SIMPLES *(Blosse Gegenständen)*
Los objetos simples del *Tractatus* son las cosas en tanto componentes elementales de la sustancia del mundo, y conforman entre ellos estados posibles de cosas, que, si existen, son hechos del mundo. Las cosas u objetos simples que componen un hecho constituyen el significado de las palabras o signos simples que componen la proposición que figura ese hecho. Los objetos simples, y por tanto el significado de las palabras, son supuestos ideales de simplicidad del análisis lógico-metafísico de lo real y del lenguaje. Wittgenstein nunca consiguió dar un ejemplo de cosa: cualquier cosa normal en la que se piense ya no es un objeto simple. Así, las palabras significan tipos de objetos, no objetos; dicho de otra manera, significan «variables»: la clase de objetos cuyo nombre vale como argumento de una función. Ni en el segundo ni en el primer Wittgenstein, podríamos decir, las cosas reales de experiencia son, ni pueden ser, objetos simples. En el primero sólo lo eran idealmente; el segundo ya no admite ideales.

PARECIDO DE FAMILIA *(Familienänlichkeit)*
Concepto fundamental en el segundo Wittgenstein. Manifiesta claramente su modo analógico de pensar: frente a la ilusión de que hay conceptos esenciales, claramente separables o definibles, o de que hay algo común a todas las instancias de un concepto que fuera la única característica general definitoria de su objeto, Wittgenstein contrapone la convicción de que los conceptos se cruzan y encabalgan en innumerables usos de palabras en juegos de lenguaje diferentes, o, dicho de otro modo, que los objetos que caen bajo un mismo concepto no tienen necesariamente una propiedad común, sino que entre ellos, como en una familia, los diferentes miembros se asemejan en diferentes aspectos y difieren en otros. Entre ellos existe una complicada red de semejanzas y desemejanzas que se solapan y entretejen y que son las responsables del uso de una misma palabra en los casos más dispares. Frente a la pretendida identidad de antes, mera semejanza práctica ahora.

POSIBILIDAD *(Möglichkeit)*
En el primer Wittgenstein la posibilidad de las cosas era lógica; en el segundo, gramatical. En cualquier caso, la posibilidad es a priori y no

depende de las cosas sino del lenguaje que, de un modo u otro, las constituye en tanto que genera el concepto que las define. La posibilidad de las cosas, tanto de su significado como de su esencia —que son lo mismo—, se genera en un lenguaje formal o en un lenguaje corriente, en un lenguaje-figura o en un lenguaje-uso, según hablemos de una u otra época de Wittgenstein.

REGLAS *(Regeln)*
Un concepto básico en la gramática de los juegos de lenguaje de Wittgenstein y por tanto en toda su segunda filosofía: lo que caracteriza una actividad humana como juego es que siga reglas concretas y específicas. Una regla es un paradigma con el que se confronta y juzga la experiencia, y se actúa sobre ella. La regla no viene impuesta desde ninguna parte: o bien es una hipótesis o proposición de experiencia (referente a hechos del mundo), que después de haber sido revalidada muchas veces «se endurece» en un nuevo tipo de juicio o de comportamiento modélico —es decir, en una proposición gramatical (referente a usos de palabras)—, o bien es una mera convención o acuerdo humanos, fundados en la utilidad común. No hay más misterios. Como en el fondo se trata de una institución de experiencia intersubjetiva, de una cristalización en rutina de experiencias revalidadas públicamente, y nunca de algo teórico, su comprensión y su seguimiento no presentan ningún misterio ni plantean, en serio, paradoja alguna. La ejercitación está en la base de todo: basta aprender el juego, las reglas del juego; la compulsión lógica o gramatical a seguirlas radica en o es nuestra propia forma de ser.

SENTIDO *(Sinn)*
Los nombres tienen significado (las cosas que nombran o el uso del propio nombre); las proposiciones, sentido (en tanto figuran un hecho del mundo o en tanto son una jugada gramaticalmente válida del lenguaje, es decir, que sigue correctamente sus reglas). Las palabras sólo tienen significado dentro de la proposición, y las proposiciones sólo tienen sentido dentro del lenguaje. El sentido, tanto en un caso como en otro, es una combinación, conexión o estructura de significados que corresponde, por decirlo así, a las cosas en un hecho del mundo o a los usos en un juego de lenguaje. En general, hay proposiciones con pleno sentido *(sinnvoll),* las que figuran lógicamente bien o las que se usan gramaticalmente bien; hay proposiciones sin sentido *(sinnlos),* que no lo tienen simplemente porque no dicen nada, como

las proposiciones tautológicas de la lógica; y hay proposiciones absurdas *(unsinnig)*, las filosóficas tradicionales, que, además de sin sentido, van «contra el sentido»; son propiamente disparates, insensateces, locuras *(Unsinn)*.

SIGNIFICADO *(Bedeutung)*
El significado de una palabra era, primero, la cosa u objeto que nombraba (suponiendo una armonía lógica preestablecida entre cosas y palabras, hechos y proposiciones, mundo y lenguaje), y después, su uso dentro del lenguaje (el significado se aprende en el lenguaje, no mirando ni bautizando lo real). (Véase OBJETOS SIMPLES.)

SILENCIO *(Schweigen)*
Respetuosa actitud ante lo que no es expresable en un lenguaje lógico-científico, figura de lo real que habla de hechos del mundo espacio-temporal. De los valores no se puede hablar porque pertenecen a otro mundo que el de la lógica o del lenguaje; sólo pueden intuirse o sentirse *sub specie aeterni* en el reino de lo místico. De este último sólo cabe callar porque todo lo que se diga de él no significa nada, ya que en él, puesto que no hay cosas ni hechos, no hay posibilidad siquiera de significado o sentido. (Véase MOSTRAR.) Y si a pesar de esto se habla, entonces ese lenguaje no sólo no tiene sentido, sino que es absurdo y está enfermo (el filosófico o metafísico) o es mendaz y culpable (el fundamentalista e indoctrinario). Se puede hablar del mundo, dentro de él, pero no del sentido del mundo, como si se estuviera fuera de él.

VERDAD *(Wahrheit)*
A pesar de los lógicos matices y de la complejidad que proporciona al concepto de verdad la teoría de la figura, de la mostración y de las tablas de verdad, la verdad en el *Tractatus* sigue basándose en la correspondencia con la realidad. Es una relación con la realidad (que no una propiedad de la proposición, ni una entidad abstracta que ésta nombre) en la que la proposición puede estar o no. Así, una proposición elemental es verdadera si existe el estado de cosas que figura, es decir, si es un hecho del lenguaje al que corresponde un hecho del mundo. Las proposiciones complejas, a su vez, son funciones de verdad de las proposiciones elementales; es decir, su verdad o falsedad viene determinada por los valores de verdad de las proposiciones elementales que las constituyen. Por su parte, la verdad que tiene que

ver con valores, la verdad ética, estética y religiosa, la que importaría en la vida, es mística e inefable. Lógicamente ni siquiera puede plantearse, sólo se puede sentir o intuir de algún modo. (Véase SILENCIO.) Después, en las *Investigaciones,* Wittgenstein piensa que verdadero o falso es algo simplemente que «dicen» los seres humanos, que depende de la coincidencia entre ellos en el lenguaje y que esa coincidencia ni siquiera es de opiniones, sino de forma de vida. La verdad sería, pues, algo que sólo se plantean seres como los humanos, que suelen hacer afirmaciones, discutirlas y comprobarlas; algo que no existe fuera de nuestro comportamiento lingüístico y que, por tanto, no depende en principio de correspondencia con la realidad, sino de coincidencia en formas de vida y juegos de lenguaje.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Schriften, 8 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1960-1981.

TRADUCCIONES

Aforismos. Cultura y valor [trad. Elsa Cecilia Frost], Madrid, Espasa Calpe, 1996.

Cartas a Russell, Keynes y Moore [trad. Néstor Mínguez], Madrid, Taurus, 1979.

Conferencia sobre ética [trad. Fina Birulés], Barcelona, Paidós, 1989.

Cuadernos azul y marrón [trad. Francisco Gracia Guillén], Madrid, Tecnos, 1968.

Diario filosófico 1914-1916 [trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera], Barcelona, Ariel, 1982.

Diarios secretos [trad. Andrés Sánchez Pascual e Isidoro Reguera], Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Filosofía: secciones 86-93 del Big Typescript [trad. Ángel García Rodríguez], Oviedo, KRK Ediciones, 2007.

Investigaciones filosóficas [trad. C. Ulises Moulines y Alfonso García Suárez], Barcelona, Crítica, 1988.

Lecciones sobre filosofía de la psicología 1946-1947 [trad. Andoni Alonso e Isidoro Reguera], Madrid, Alianza Editorial, 2004.

Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa [trad. Isidoro Reguera], Barcelona, Paidós, 1992.

Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena [trad. M. Arbolí], México, FCE, 1973.

Luz y sombra: una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar [trad. Isidoro Reguera], Valencia, Pre-Textos, 2006.
Movimientos del pensar. Diarios (1930-1932/1936-1937) [trad. Isidoro Reguera], Valencia, Pre-textos, 2000.
Observaciones a «La rama dorada» *de Frazer* [trad. Javier Sádaba], Madrid, Tecnos, 1992.
Observaciones sobre los colores [trad. Alejandro Tomasini Bassols], Barcelona, Paidós, 1994.
Observaciones sobre los fundamentos de la matemática [trad. Isidoro Reguera], Madrid, Alianza Editorial, 1987.
Ocasiones filosóficas 1912-1951 [trad. Ángel García y Luis Valdés], Madrid, Cátedra, 1997.
Sobre la certeza [trad. Josep L. Prades y Vicent Raga], Barcelona, Gedisa, 1988.
Tractatus logico-philosophicus [trad. Isidoro Reguera], Madrid, Alianza Editorial, 1999.
Últimas conversaciones [trad. Miguel Ángel Quintana Paz], Salamanca, Sígueme, 2004.
Últimos escritos sobre filosofía de la psicología I y II [trad. Edmundo Fernández, Encarna Hidalgo, Pedro Mantas y Luis Manuel Valdés Villanueva], Madrid, Tecnos, 2008.
Zettel [trad. Octavio Castro], México, UNAM, 1979.

OBRAS SOBRE WITTGENSTEIN

BARTLEY, W. W., *Wittgenstein, a Life*, Madrid, Cátedra, 1987.
BAUM, W., *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1988.
BOUVERESSE, J., *Wittgenstein: la modernidad, el progreso y la decadencia*, México, UNAM, 2006.
BRAND, G., *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
EDMONDS, D., J. EIDINOW, *El atizador de Wittgenstein*, Barcelona, Península, 2001.
FANN, K. T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 2003.
HADOT, P., *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Valencia, Pre-Textos, 2007.
HEATON, J. M., *Wittgenstein y el psicoanálisis*, Barcelona, Gedisa, 2004.
JANIK, A., S. TOULMIN, *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974.
JAREÑO ALARCÓN, J., *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Barcelona, Ariel, 2001.

KENNY, A., *Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

KRIPKE. S., *Wittgenstein. A propósito de reglas y lenguaje privado: una exposición elemental*, Madrid, Tecnos, 2006.

MCGUINNESS, B., *Wittgenstein. El joven Ludwig (1889-1921)*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Mondadori, 1990.

MONK, R., *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Barcelona, Anagrama, 1994.

NOLL, J., *Ludwig Wittgenstein y David Pinsent. Amor y filosofía en el Cambridge de principios del siglo* XX, Barcelona, Muchnik, 2001.

PRADES CELMA, J.L., V. SANFÉLIX VIDARTE, *Wittgenstein*, Madrid, Cincel, 2001.

RHEES, R (COMP.), *Recuerdos de Wittgenstein,* México, FCE, 1981.

SÁDABA, J., *Conocer Wittgenstein y su obra*, Madrid, Dopesa, 1980.

WRIGHT, G. H. VON, *Retrato del joven Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 2004.

Dedicado a la memoria de mi amigo David H. Pinsent

Motto: ... und alles, was man weiss, nicht bloss rauschen und brausen gehört hat, lässt sich in drei Worten sagen.

KÜRNBERGER

VORWORT

Dieses Buch wird vielleicht nur der verstehen, der die Gedanken, die darin ausgedrückt sind—oder doch ähnliche Gedanken—schon selbst einmal gedacht hat.—Es ist also kein Lehrbuch.—Sein Zweck wäre erreicht, wenn es einem, der es mit Verständnis liest, Vergnügen bereitete. Das Buch behandelt die philosophischen Probleme und zeigt—wie ich glaube—daß die Fragestellung dieser Probleme auf dem Mißverständnis der Logik unserer Sprache beruht. Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen: Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen. Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr—nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken: Denn um dem Denken eine Grenze zu ziehen, müßten wir beide Seiten dieser Grenze denken können (wir müßten also denken können, was sich nicht denken läßt).

Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein.

Wieweit meine Bestrebungen mit denen anderer Philosophen zusammenfallen, will ich nicht beurteilen. Ja, was ich hier geschrieben habe, macht im Einzelnen überhaupt nicht den Anspruch auf Neuheit; und darum gebe ich auch keine Quellen an, weil es mir gleichgültig ist, ob das, was ich gedacht habe, vor mir schon ein anderer gedacht hat.

Nur das will ich erwähnen, daß ich den großartigen Werken Freges und den Arbeiten meines Freundes Herrn Bertrand Russell einen großen Teil der Anregung zu meinen Gedanken schulde.

Wenn diese Arbeit einen Wert hat, so besteht er in Zweierlei. Erstens darin, daß in ihr Gedanken ausgedrückt sind, und dieser Wert

PRÓLOGO

Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos. No es, pues, un manual. Su objetivo quedaría alcanzado si procurara deleite a quien, comprendiéndolo, lo leyera. El libro trata los problemas filosóficos y muestra —según creo— que el planteamiento de estos problemas descansa en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje. Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar.

El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).

Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo.

En qué medida coincida mi empeño con el de otros filósofos es cosa que no quiero juzgar. Lo que aquí he escrito, ciertamente, no aspira en particular a novedad alguna; razón por la que, igualmente, no aduzco fuentes: me es indiferente si lo que he pensado ha sido o no pensado antes por otro.

Quiero mencionar simplemente que debo a las grandes obras de Frege y a los trabajos de mi amigo Bertrand Russell buena parte de la incitación a mis pensamientos.

Si este trabajo tiene algún valor, lo tiene en un doble sentido. Primero, por venir expresados en él pensamientos, y este valor será tanto más grande cuanto mejor expresados estén dichos pensamientos. Cuanto más se haya dado en el clavo. En este punto soy consciente de

wird umso größer sein, je besser die Gedanken ausgedrückt sind. Je mehr der Nagel auf den Kopf getroffen ist.—Hier bin ich mir bewußt, weit hinter dem Möglichen zurückgeblieben zu sein. Einfach darum, weil meine Kraft zur Bewältigung der Aufgabe zu gering ist.—Mögen andere kommen und es besser machen.

Dagegen scheint mir die *Wahrheit* der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv. Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben. Und wenn ich mich hierin nicht irre, so besteht nun der Wert dieser Arbeit zweitens darin, daß sie zeigt, wie wenig damit getan ist, daß die Probleme gelöst sind.

L. W.
Wien, 1918

haber quedado muy por debajo de lo posible. Sencillamente porque para consumar la tarea mi fuerza es demasiado escasa. Otros vendrán, espero, que lo hagan mejor.

La *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece, en cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. Y, si no me equivoco en ello, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas.

L. W.
Viena, 1918

1[1] Die Welt ist alles, was der Fall ist.

1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.

1.11 Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, daß es *alle* Tatsachen sind.

1.12 Denn, die Gesamtheit der Tatsachen bestimmt, was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist.

1.13 Die Tatsachen im logischen Raum sind die Welt.

1.2 Die Welt zerfällt in Tatsachen.

1.21 Eines kann der Fall sein oder nicht der Fall sein und alles übrige gleich bleiben.

2 Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.

2.01 Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen).

2.011 Es ist dem Ding wesentlich, der Bestandteil eines Sachverhaltes sein zu können.

2.012 In der Logik ist nichts zufällig: Wenn das Ding im Sachverhalt vorkommen *kann*, so muß die Möglichkeit des Sachverhaltes im Ding bereits präjudiziert sein.

2.0121 Es erschiene gleichsam als Zufall, wenn dem Ding, das allein für sich bestehen könnte, nachträglich eine Sachlage passen würde.

---

[1] Die Dezimalzahlen als Nummern der einzelnen Sätze deuten das logische Gewicht der Sätze an, den Nachdruck, der auf ihnen in meiner Darstellung liegt. Die Sätze n.1, n.2, n.3, etc., sind Bemerkungen zum Satze No. n; die Sätze n.m1, n.m2, etc. Bemerkungen zum Satze No. n.m; und so weiter.

1[1] El mundo es todo lo que es el caso.

1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.

1.11 El mundo viene determinado por los hechos, y por ser éstos *todos* los hechos.

1.12 Porque la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también todo cuanto no es el caso.

1.13 Los hechos en el espacio lógico son el mundo.

1.2 El mundo se descompone en hechos.

1.21 Algo puede ser el caso o no ser el caso, y todo lo demás permanecer igual.

2 Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas.

2.01 El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas).

2.011 Poder ser parte integrante de un estado de cosas es esencial a la cosa.

2.012 En la lógica nada es casual: si la cosa *puede* ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa.

2.0121 Parecería algo así como un azar que a la cosa capaz de darse de modo efectivo por sí misma le correspondiera posteriormente un estado de cosas.

---

[1] En cuanto números de cada una de las proposiciones, los números decimales indican el peso lógico de las proposiciones, el énfasis que en mi exposición se pone en ellas. Las proposiciones n.1, n.2, n.3, etc., son observaciones a la proposición n.° n.; las proposiciones n.m1, n.m2, etc., observaciones a la proposición n.° n.m; y así sucesivamente.

Wenn die Dinge in Sachverhalten vorkommen können, so muß dies schon in ihnen liegen. (Etwas Logisches kann nicht nur-möglich sein. Die Logik handelt von jeder Möglichkeit, und alle Möglichkeiten sind ihre Tatsachen.)
Wie wir uns räumliche Gegenstände überhaupt nicht außerhalb des Raumes, zeitliche nicht außerhalb der Zeit denken können, so können wir uns *keinen* Gegenstand außerhalb der Möglichkeit seiner Verbindung mit anderen denken.
Wenn ich mir den Gegenstand im Verbande des Sachverhalts denken kann, so kann ich ihn nicht außerhalb der *Möglichkeit* dieses Verbandes denken.

2.0122 Das Ding ist selbständig, insofern es in allen *möglichen* Sachlagen vorkommen kann, aber diese Form der Selbständigkeit ist eine Form des Zusammenhangs mit dem Sachverhalt, eine Form der Unselbständigkeit. (Es ist unmöglich, daß Worte in zwei verschiedenen Weisen auftreten, allein und im Satz.)

2.0123 Wenn ich den Gegenstand kenne, so kenne ich auch sämtliche Möglichkeiten seines Vorkommens in Sachverhalten.
(Jede solche Möglichkeit muß in der Natur des Gegenstandes liegen.)
Es kann nicht nachträglich eine neue Möglichkeit gefunden werden.

2.01231 Um einen Gegenstand zu kennen, muß ich zwar nicht seine externen—aber ich muß alle seine internen Eigenschaften kennen.

2.0124 Sind alle Gegenstände gegeben, so sind damit auch alle *möglichen* Sachverhalte gegeben.

2.013 Jedes Ding ist, gleichsam, in einem Raume möglicher Sachverhalte. Diesen Raum kann ich mir leer denken, nicht aber das Ding ohne den Raum.

2.0131 Der räumliche Gegenstand muß im unendlichen Raume liegen. (Der Raumpunkt ist eine Argumentstelle.)
Der Fleck im Gesichtsfeld muß zwar nicht rot sein, aber eine Farbe muß er haben: er hat sozusagen den Farbenraum um sich. Der Ton muß *eine* Höhe haben, der Gegenstand des Tastsinnes *eine* Härte usw.

2.014 Die Gegenstände enthalten die Möglichkeit aller Sachlagen.

Que las cosas puedan ocurrir en estados de cosas es algo que debe radicar ya en ellas.
(Algo lógico no puede ser meramente posible. La lógica trata de cualquier posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos.)
Al igual que no podemos en absoluto representarnos objetos espaciales fuera del espacio, ni temporales fuera del tiempo, tampoco podemos representarnos objeto *alguno* fuera de la posibilidad de su conexión con otros.
Si puedo representarme el objeto en la trama del estado de cosas, no puedo representármelo fuera de la *posibilidad* de esa trama.

2.0122 La cosa es independiente en la medida en que puede ocurrir en todos los *posibles* estados de cosas, pero esta forma de independencia es una forma de interrelación con el estado de cosas, una forma de dependencia. (Es imposible que las palabras aparezcan de dos modos diferentes, solas y en la proposición.)

2.0123 Si conozco el objeto, conozco también todas las posibilidades de su ocurrencia en estados de cosas.
(Cualquier posibilidad de este tipo debe radicar en la naturaleza del objeto.)
No cabe encontrar posteriormente una nueva posibilidad.

2.01231 Para conocer un objeto, no tengo ciertamente que conocer sus propiedades externas, pero sí debo conocer todas sus propiedades internas.

2.0124 Dados todos los objetos, vienen dados también con ello todos los *posibles* estados de cosas.

2.013 Cualquier cosa está, por así decirlo, en un espacio de posibles estados de cosas. Puedo representarme vacío ese espacio, pero no la cosa sin el espacio.

2.0131 El objeto espacial debe encontrarse en el espacio infinito. (El punto espacial es un lugar argumental.)
La mancha en el campo visual no tiene, ciertamente, por qué ser roja, pero ha de tener un color: tiene, por así decirlo, el espacio cromático en torno suyo. El tono ha de tener *una* altura, el objeto del sentido del tacto *una* dureza, etcétera.

2.014 Los objetos contienen la posibilidad de todos los estados de cosas.

2.0141 Die Möglichkeit seines Vorkommens in Sachverhalten ist die Form des Gegenstandes.

2.02 Der Gegenstand ist einfach.

2.0201 Jede Aussage über Komplexe läßt sich in eine Aussage über deren Bestandteile und in diejenigen Sätze zerlegen, welche die Komplexe vollständig beschreiben.

2.021 Die Gegenstände bilden die Substanz der Welt. Darum können sie nicht zusammengesetzt sein.

2.0211 Hätte die Welt keine Substanz, so würde, ob ein Satz Sinn hat, davon abhängen, ob ein anderer Satz wahr ist.

2.0212 Es wäre dann unmöglich, ein Bild der Welt (wahr oder falsch) zu entwerfen.

2.022 Es ist offenbar, daß auch eine von der wirklichen noch so verschieden gedachte Welt Etwas—eine Form—mit der wirklichen gemein haben muß.

2.023 Diese feste Form besteht eben aus den Gegenständen.

2.0231 Die Substanz der Welt *kann* nur eine Form und keine materiellen Eigenschaften bestimmen. Denn diese werden erst durch die Sätze dargestellt—erst durch die Konfiguration der Gegenstände gebildet.

2.0232 Beiläufig gesprochen: Die Gegenstände sind farblos.

2.0233 Zwei Gegenstände von der gleichen logischen Form sind—abgesehen von ihren externen Eigenschaften—von einander nur dadurch unterschieden, daß sie verschieden sind.

2.02331 Entweder ein Ding hat Eigenschaften, die kein anderes hat, dann kann man es ohne weiteres durch eine Beschreibung aus den anderen herausheben, und darauf hinweisen; oder aber, es gibt mehrere Dinge, die ihre sämtlichen Eigenschaften gemeinsam haben, dann ist es überhaupt unmöglich auf eines von ihnen zu zeigen.

Denn, ist das Ding durch nichts hervorgehoben, so kann ich es nicht hervorheben, denn sonst ist es eben hervorgehoben.

2.024 Die Substanz ist das, was unabhängig von dem was der Fall ist, besteht.

2.025 Sie ist Form und Inhalt.

2.0251 Raum, Zeit und Farbe (Färbigkeit) sind Formen der Gegenstände.

2.026 Nur wenn es Gegenstände gibt, kann es eine feste Form der Welt geben.

2.0141 La forma del objeto es la posibilidad de su ocurrencia en estados de cosas.

2.02 El objeto es simple.

2.0201 Cualquier enunciado sobre complejos puede descomponerse en un enunciado sobre sus partes integrantes y en aquellas proposiciones que describen completamente los complejos.

2.021 Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos.

2.0211 Si el mundo no tuviera sustancia alguna, el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra proposición fuera verdadera.

2.0212 Sería entonces imposible pergeñar una figura del mundo (verdadera o falsa).

2.022 Es manifiesto que por muy diferente del real que se piense un mundo ha de tener algo en común con él —una forma.

2.023 Lo que constituye esta forma fija son precisamente los objetos.

2.0231 La substancia del mundo sólo *puede* determinar una forma y no propiedades materiales. Porque éstas sólo vienen a ser representadas por las proposiciones, sólo vienen a ser formadas por la configuración de los objetos.

2.0232 Dicho sea incidentalmente, los objetos son incoloros.

2.0233 Dos objetos de la misma forma lógica sólo se diferencian entre sí —independientemente de sus propiedades externas— por el hecho de ser diferentes.

2.02331 O bien una cosa tiene propiedades que ninguna otra posee, en cuyo caso cabe distinguirla sin más de las otras mediante una descripción y remitir a ella; o bien, por el contrario, hay varias cosas que tienen todas sus propiedades en común, en cuyo caso es absolutamente imposible señalar una de ellas.

Porque si la cosa no viene distinguida por nada, entonces yo no puedo distinguirla, dado que si no ya estaría, en efecto, distinguida.

2.024 La substancia es lo que persiste independientemente de lo que es el caso.

2.025 Es forma y contenido.

2.0251 Espacio, tiempo y color (cromaticidad) son formas de los objetos.

2.026 Sólo si hay objetos puede haber una forma fija del mundo.

2.027 Das Feste, das Bestehende und der Gegenstand sind Eins.

2.0271 Der Gegenstand ist das Feste, Bestehende; die Konfiguration ist das Wechselnde, Unbeständige.

2.0272 Die Konfiguration der Gegenstände bildet den Sachverhalt.

2.03 Im Sachverhalt hängen die Gegenstände ineinander, wie die Glieder einer Kette.

2.031 Im Sachverhalt verhalten sich die Gegenstände in bestimmter Art und Weise zueinander.

2.032 Die Art und Weise, wie die Gegenstände im Sachverhalt zusammenhängen, ist die Struktur des Sachverhaltes.

2.033 Die Form ist die Möglichkeit der Struktur.

2.034 Die Struktur der Tatsache besteht aus den Strukturen der Sachverhalte.

2.04 Die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte ist die Welt.

2.05 Die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte bestimmt auch, welche Sachverhalte nicht bestehen.

2.06 Das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten ist die Wirklichkeit.

(Das Bestehen von Sachverhalten nennen wir auch eine positive, das Nichtbestehen eine negative Tatsache.)

2.061 Die Sachverhalte sind von einander unabhängig.

2.062 Aus dem Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhaltes kann nicht auf das Bestehen oder Nichtbestehen eines anderen geschlossen werden.

2.063 Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt.

2.1 Wir machen uns Bilder der Tatsachen.

2.11 Das Bild stellt die Sachlage im logischen Raume, das Bestehen und Nichtbestehen von Sachverhalten vor.

2.12 Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit.

2.13 Den Gegenständen entsprechen im Bilde die Elemente des Bildes.

2.131 Die Elemente des Bildes vertreten im Bild die Gegenstände.

2.14 Das Bild besteht darin, daß sich seine Elemente in bestimmter Art und Weise zu einander verhalten.

2.141 Das Bild ist eine Tatsache.

2.15 Daß sich die Elemente des Bildes in bestimmter Art und Weise zu einander verhalten, stellt vor, daß sich die Sachen so zu einander verhalten. Dieser Zusammenhang der Elemente des Bildes heiße seine Struktur und ihre Möglichkeit seine Form der Abbildung.

2.027 Lo fijo, lo persistente y el objeto son uno y lo mismo.

2.0271 El objeto es lo fijo, persistente; la configuración es lo cambiante, inestable.

2.0272 La configuración de los objetos forma el estado de cosas.

2.03 En el estado de cosas los objetos están unidos entre sí como los eslabones de una cadena.

2.031 En el estado de cosas los objetos se comportan unos con otros de un modo y manera determinados.

2.032 La estructura del estado de cosas es el modo y manera como los objetos se interrelacionan en él.

2.033 La forma es la posibilidad de la estructura.

2.034 La estructura del hecho viene constituida por las estructuras de los estados de cosas.

2.04 La totalidad de los estados de cosas que se dan efectivamente es el mundo.

2.05 La totalidad de los estados de cosas que se dan efectivamente determina también qué estados de cosas no se dan efectivamente.

2.06 El darse y no darse efectivos de estados de cosas es la realidad. (Llamamos hecho positivo al darse efectivo de estados de cosas; al no darse efectivo, hecho negativo.)

2.061 Los estados de cosas son independientes unos de otros.

2.062 Del darse o no darse efectivos de un estado de cosas no puede deducirse el darse o no darse efectivos de otro.

2.063 La realidad total es el mundo.

2.1 Nos hacemos figuras de los hechos.

2.11 La figura representa el estado de cosas en el espacio lógico, el darse y no darse efectivos de estados de cosas.

2.12 La figura es un modelo de la realidad.

2.13 A los objetos corresponden en la figura los elementos de la misma.

2.131 Los elementos de la figura hacen en ella las veces de los objetos.

2.14 La figura consiste en que sus elementos se interrelacionan de un modo y manera determinados.

2.141 La figura es un hecho.

2.15 Que los elementos de la figura se comporten unos con otros de un modo y manera determinados representa que las cosas se comportan así unas con otras.

Esta interrelación de los elementos de la figura se llama su estructura y la posibilidad de la misma, su forma de figuración.

2.151 Die Form der Abbildung ist die Möglichkeit, daß sich die Dinge so zu einander verhalten, wie die Elemente des Bildes.

2.1511 Das Bild ist so mit der Wirklichkeit verknüpft; es reicht bis zu ihr.

2.1512 Es ist wie ein Maßstab an die Wirklichkeit angelegt.

2.15121 Nur die äußersten Punkte der Teilstriche *berühren* den zu messenden Gegenstand.

2.1513 Nach dieser Auffassung gehört also zum Bilde auch noch die abbildende Beziehung, die es zum Bild macht.

2.1514 Die abbildende Beziehung besteht aus den Zuordnungen der Elemente des Bildes und der Sachen.

2.1515 Diese Zuordnungen sind gleichsam die Fühler der Bildelemente, mit denen das Bild die Wirklichkeit berührt.

2.16 Die Tatsache muß, um Bild zu sein, etwas mit dem Abgebildeten gemeinsam haben.

2.161 In Bild und Abgebildetem muß etwas identisch sein, damit das eine überhaupt ein Bild des anderen sein kann.

2.17 Was das Bild mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie auf seine Art und Weise—richtig oder falsch—abbilden zu können, ist seine Form der Abbildung.

2.171 Das Bild kann jede Wirklichkeit abbilden, deren Form es hat.

Das räumliche Bild alles Räumliche, das farbige alles Farbige, etc.

2.172 Seine Form der Abbildung aber kann das Bild nicht abbilden; es weist sie auf.

2.173 Das Bild stellt sein Objekt von außerhalb dar (sein Standpunkt ist seine Form der Darstellung), darum stellt das Bild sein Objekt richtig oder falsch dar.

2.174 Das Bild kann sich aber nicht außerhalb seiner Form der Darstellung stellen.

2.18 Was jedes Bild, welcher Form immer, mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie überhaupt—richtig oder falsch—abbilden zu können, ist die logische Form, das ist, die Form der Wirklichkeit.

2.181 Ist die Form der Abbildung die logische Form, so heißt das Bild das logische Bild.

2.182 Jedes Bild ist *auch* ein logisches. (Dagegen ist z. B. nicht jedes Bild ein räumliches.)

2.19 Das logische Bild kann die Welt abbilden.

2.151 La forma de figuración es la posibilidad de que las cosas se interrelacionen al igual que los elementos de la figura.

2.1511 La figura está enlazada *así* con la realidad; llega hasta ella.

2.1512 Es como un patrón de medida aplicado a la realidad.

2.15121 Sólo los puntos extremos de las marcas *tocan* el objeto a medir.

2.1513 Así pues, de acuerdo con esta concepción, a la figura pertenece también la relación figurativa que la convierte en figura.

2.1514 La relación figurativa consiste en las coordinaciones entre los elementos de la figura y los de las cosas.

2.1515 Estas coordinaciones son, por así decirlo, los tentáculos de los elementos de la figura con los que ésta toca la realidad.

2.16 Para ser figura, pues, el hecho ha de tener algo en común con lo figurado.

2.161 En la figura y en lo figurado tiene que haber algo idéntico en orden a que aquélla pueda siquiera ser figura de esto.

2.17 Lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera —correcta o falsamente— es su forma de figuración.

2.171 La figura puede figurar cualquier realidad cuya forma tenga.

La figura espacial todo lo espacial, la cromática, todo lo cromático, etcétera.

2.172 Pero la figura no puede figurar su forma de figuración; la ostenta.

2.173 La figura representa su objeto desde fuera (su punto de vista es su forma de representación); por ello representa su objeto correcta o falsamente.

2.174 La figura no puede, sin embargo, situarse fuera de su forma de representación.

2.18 Lo que cualquier figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera —correcta o falsamente— figurarla, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad.

2.181 Si la forma de la figuración es la forma lógica, la figura se llama la figura lógica.

2.182 Cualquier figura es *también* una figura lógica. (Por el contrario, no toda figura es, pongamos por caso, espacial.)

2.19 La figura lógica puede figurar el mundo.

2.2 Das Bild hat mit dem Abgebildeten die logische Form der Abbildung gemein.

2.201 Das Bild bildet die Wirklichkeit ab, indem es eine Möglichkeit des Bestehens und Nichtbestehens von Sachverhalten darstellt.

2.202 Das Bild stellt eine mögliche Sachlage im logischen Raume dar.

2.203 Das Bild enthält die Möglichkeit der Sachlage, die es darstellt.

2.21 Das Bild stimmt mit der Wirklichkeit überein oder nicht; es ist richtig oder unrichtig, wahr oder falsch.

2.22 Das Bild stellt dar, was es darstellt, unabhängig von seiner Wahr- oder Falschheit, durch die Form der Abbildung.

2.221 Was das Bild darstellt, ist sein Sinn.

2.222 In der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seines Sinnes mit der Wirklichkeit besteht seine Wahrheit oder Falschheit.

2.223 Um zu erkennen, ob das Bild wahr oder falsch ist, müssen wir es mit der Wirklichkeit vergleichen.

2.224 Aus dem Bild allein ist nicht zu erkennen, ob es wahr oder falsch ist.

2.225 Ein a priori wahres Bild gibt es nicht.

3 Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke.

3.001 «Ein Sachverhalt ist denkbar» heißt: Wir können uns ein Bild von ihm machen.

3.01 Die Gesamtheit der wahren Gedanken sind ein Bild der Welt.

3.02 Der Gedanke enthält die Möglichkeit der Sachlage, die er denkt. Was denkbar ist, ist auch möglich.

3.03 Wir können nichts Unlogisches denken, weil wir sonst unlogisch denken müßten.

3.031 Man sagte einmal, daß Gott alles schaffen könne, nur nichts, was den logischen Gesetzen zuwider wäre.—Wir könnten nämlich von einer «unlogischen» Welt nicht *sagen*, wie sie aussähe.

3.032 Etwas «der Logik Widersprechendes» in der Sprache darstellen, kann man ebensowenig, wie in der Geometrie eine den Gesetzen des Raumes widersprechende Figur durch ihre Koordinaten darstellen; oder die Koordinaten eines Punktes angeben, welcher nicht existiert.

2.2 La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de la figuración.

2.201 La figura figura la realidad en la medida en que representa una posibilidad del darse y no darse efectivos de estados de cosas.

2.202 La figura representa un posible estado de cosas en el espacio lógico.

2.203 La figura contiene la posibilidad del estado de cosas que representa.

2.21 La figura concuerda o no con la realidad; es correcta o incorrecta, verdadera o falsa.

2.22 La figura representa lo que representa, independientemente de su verdad o falsedad, por la forma de la figuración.

2.221 Lo que la figura representa es su sentido.

2.222 Su verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad.

2.223 Para reconocer si la figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad.

2.224 Por la figura sólo no cabe reconocer si ella es verdadera o falsa.

2.225 No existe una figura verdadera a priori.

3 La figura lógica de los hechos es el pensamiento.

3.001 «Un estado de cosas es pensable» quiere decir: podemos hacernos una figura de él.

3.01 La totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo.

3.02 El pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa. Lo que es pensable es también posible.

3.03 No podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente.

3.031 Se dijo en otro tiempo que Dios podría crearlo todo a excepción de cuanto fuera contrario a las leyes lógicas. De un mundo «ilógico» no podríamos, en rigor, *decir* qué aspecto tendría.

3.032 Representar en el lenguaje algo «que contradiga la lógica» es cosa tan escasamente posible como representar en la geometría mediante sus coordenadas una figura que contradiga las leyes del espacio; o dar las coordenadas de un punto que no existe.

3.0321 Wohl können wir einen Sachverhalt räumlich darstellen, welcher den Gesetzen der Physik, aber keinen, der den Gesetzen der Geometrie zuwiderliefe.

3.04 Ein a priori richtiger Gedanke wäre ein solcher, dessen Möglichkeit seine Wahrheit bedingte.

3.05 Nur so könnten wir a priori wissen, daß ein Gedanke wahr ist, wenn aus dem Gedanken selbst (ohne Vergleichsobjekt) seine Wahrheit zu erkennen wäre.

3.1 Im Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus.

3.11 Wir benützen das sinnlich wahrnehmbare Zeichen (Laut- oder Schriftzeichen etc.) des Satzes als Projektion der möglichen Sachlage.

Die Projektionsmethode ist das Denken des Satz-Sinnes.

3.12 Das Zeichen, durch welches wir den Gedanken ausdrükken, nenne ich das Satzzeichen. Und der Satz ist das Satzzeichen in seiner projektiven Beziehung zur Welt.

3.13 Zum Satz gehört alles, was zur Projektion gehört; aber nicht das Projizierte.

Also die Möglichkeit des Projizierten, aber nicht dieses selbst.

Im Satz ist also sein Sinn noch nicht enthalten, wohl aber die Möglichkeit, ihn auszudrücken. («Der Inhalt des Satzes» heißt der Inhalt des sinnvollen Satzes.)

Im Satz ist die Form seines Sinnes enthalten, aber nicht dessen Inhalt.

3.14 Das Satzzeichen besteht darin, daß sich seine Elemente, die Wörter, in ihm auf bestimmte Art und Weise zueinander verhalten.

Das Satzzeichen ist eine Tatsache.

3.141 Der Satz ist kein Wörtergemisch.—(Wie das musikalische Thema kein Gemisch von Tönen.) Der Satz ist artikuliert.

3.142 Nur Tatsachen können einen Sinn ausdrücken, eine Klasse von Namen kann es nicht.

3.143 Daß das Satzzeichen eine Tatsache ist, wird durch die gewöhnliche Ausdrucksform der Schrift oder des Druckes verschleiert.

Denn im gedruckten Satz z. B. sieht das Satzzeichen nicht wesentlich verschieden aus vom Wort.

3.0321 Podemos sin duda representar espacialmente un estado de cosas que vaya contra las leyes de la física, pero no uno que vaya contra las de la geometría.

3.04 Un pensamiento correcto a priori sería un pensamiento tal que su posibilidad condicionaría su verdad.

3.05 Sólo podríamos saber a priori que un pensamiento es verdadero si por el pensamiento mismo (sin objeto de comparación) resultara recognoscible su verdad.

3.1 En la proposición se expresa sensoperceptivamente el pensamiento.

3.11 Usamos el signo sensoperceptible (signo sonoro o escrito, etcétera) de la proposición como proyección del estado de cosas posible.

El método de proyección es el pensar el sentido de la proposición.

3.12 Al signo mediante el que expresamos el pensamiento lo llamo el signo proposicional. Y la proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo.

3.13 A la proposición pertenece todo cuanto pertenece a la proyección; pero no lo proyectado.

Así pues, la posibilidad de lo proyectado, pero no esto mismo.

En la proposición, por tanto, aún no viene contenido su sentido, pero sí la posibilidad de expresarlo.

(«El contenido de la proposición» quiere decir el contenido de la proposición con sentido.)

En la proposición viene incluida la forma de su sentido, pero no su contenido.

3.14 El signo proposicional consiste en que sus elementos, las palabras, se comportan en él unos con otros de un modo y manera determinados. El signo proposicional es un hecho.

3.141 La proposición no es un conglomerado de palabras. (Como tampoco el tema musical un conglomerado de tonos.)

La proposición es articulada.

3.142 Sólo hechos pueden expresar un sentido; una clase de nombres no puede.

3.143 Que el signo proposicional es un hecho es algo que viene velado por la forma expresiva corriente de la escritura o de la imprenta.

Porque en la proposición impresa, por ejemplo, el signo proposicional no aparece como esencialmente distinto de la palabra.

(So war es möglich, daß Frege den Satz einen zusammengesetzten Namen nannte.)

3.1431 Sehr klar wird das Wesen des Satzzeichens, wenn wir es uns, statt aus Schriftzeichen, aus räumlichen Gegenständen (etwa Tischen, Stühlen, Büchern) zusammengesetzt denken.

Die gegenseitige räumliche Lage dieser Dinge drückt dann den Sinn des Satzes aus.

3.1432 Nicht: «Das komplexe Zeichen 'aRb' sagt, daß a in der Beziehung R zu b steht», sondern: *Daß* «a» in einer gewissen Beziehung zu «b» steht, sagt, *daß* aRb.

3.144 Sachlagen kann man beschreiben, nicht *benennen*. (Namen gleichen Punkten, Sätze Pfeilen, sie haben Sinn.)

3.2 Im Satze kann der Gedanke so ausgedrückt sein, daß den Gegenständen des Gedankens Elemente des Satzzeichens entsprechen.

3.201 Diese Elemente nenne ich «einfache Zeichen» und den Satz «vollständig analysiert».

3.202 Die im Satze angewandten einfachen Zeichen heißen Namen.

3.203 Der Name bedeutet den Gegenstand. Der Gegenstand ist seine Bedeutung. («A» ist dasselbe Zeichen wie «A».)

3.21 Der Konfiguration der einfachen Zeichen im Satzzeichen entspricht die Konfiguration der Gegenstände in der Sachlage.

3.22 Der Name vertritt im Satz den Gegenstand.

3.221 Die Gegenstände kann ich nur *nennen*. Zeichen vertreten sie. Ich kann nur *von* ihnen sprechen, *sie aussprechen kann ich nicht*. Ein Satz kann nur sagen, wie ein Ding ist, nicht was es ist.

3.23 Die Forderung der Möglichkeit der einfachen Zeichen ist die Forderung der Bestimmtheit des Sinnes.

3.24 Der Satz, welcher vom Komplex handelt, steht in interner Beziehung zum Satze, der von dessen Bestandteil handelt.

Der Komplex kann nur durch seine Beschreibung gegeben sein, und diese wird stimmen oder nicht stimmen. Der Satz, in welchem von einem Komplex die Rede ist, wird, wenn dieser nicht existiert, nicht unsinnig, sondern einfach falsch sein.

Daß ein Satzelement einen Komplex bezeichnet, kann man aus seiner Unbestimmtheit in den Sätzen sehen, wor-

(Así fue posible que Frege llamara a la proposición un nombre compuesto.)

3.1431 Muy clara resulta la esencia del signo proposicional cuando, en lugar de imaginárnoslo compuesto de signos escritos, nos lo imaginamos compuesto de objetos espaciales (como, por ejemplo, mesas, sillas, libros).

La recíproca posición espacial de estas cosas expresa entonces el sentido de la proposición.

3.1432 No: «El signo complejo 'aRb' dice que 'a' está en la relación R con b» sino: *Que* 'a' está en cierta relación con 'b' dice *que* aRb.

3.144 Pueden describirse estados de cosas, no *nombrarse.* (Los nombres semejan puntos, las proposiciones flechas, tienen sentido.)

3.2 El pensamiento puede expresarse en la proposición de un modo tal que a los objetos del pensamiento correspondan elementos del signo proposicional.

3.201 Llamo «signos simples» a estos elementos, y a la proposición, «completamente analizada».

3.202 Los signos simples usados en la proposición se llaman «nombres».

3.203 El nombre significa el objeto. El objeto es su significado. («A» es el mismo signo que «A».)

3.21 A la configuración del signo simple en el signo proposicional corresponde la configuración de los objetos en el estado de cosas.

3.22 En la proposición el nombre hace las veces del objeto.

3.221 A los objetos sólo puedo *nombrarlos.* Los signos hacen las veces de ellos. Sólo puedo hablar *de* ellos, *no puedo expresarlos.* Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es.

3.23 La exigencia de la posibilidad de los signos simples es la exigencia de la precisión del sentido.

3.24 La proposición que trata del complejo está en relación interna con la proposición que trata de su parte integrante.

El complejo sólo puede venir dado por su descripción, y ésta será acertada o no. La proposición en la que se habla de un complejo no será absurda si éste no existe, será simplemente falsa. Que un elemento proposicional designe un complejo es cosa que puede verse a partir de su carácter in-

in es vorkommt. Wir *wissen*, durch diesen Satz ist noch nicht alles bestimmt. (Die Allgemeinheitsbezeichnung *enthält* ja ein Urbild.)

Die Zusammenfassung des Symbols eines Komplexes in ein einfaches Symbol kann durch eine Definition ausgedrückt werden.

3.25 Es gibt eine und nur eine vollständige Analyse des Satzes.

3.251 Der Satz drückt auf bestimmte, klar angebbare Weise aus, was er ausdrückt: Der Satz ist artikuliert.

3.26 Der Name ist durch keine Definition weiter zu zergliedern: er ist ein Urzeichen.

3.261 Jedes definierte Zeichen bezeichnet *über* jene Zeichen, durch welche es definiert wurde; und die Definitionen weisen den Weg.

Zwei Zeichen, ein Urzeichen, und ein durch Urzeichen definiertes, können nicht auf dieselbe Art und Weise bezeichnen. Namen *kann* man nicht durch Definitionen auseinanderlegen. (Kein Zeichen, welches allein, selbständig eine Bedeutung hat.)

3.262 Was in den Zeichen nicht zum Ausdruck kommt, das zeigt ihre Anwendung. Was die Zeichen verschlucken, das spricht ihre Anwendung aus.

3.263 Die Bedeutung von Urzeichen können durch Erläuterungen erklärt werden. Erläuterungen sind Sätze, welche die Urzeichen enthalten. Sie können also nur verstanden werden, wenn die Bedeutungen dieser Zeichen bereits bekannt sind.

3.3 Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung.

3.31 Jeden Teil des Satzes, der seinen Sinn charakterisiert, nenne ich einen Ausdruck (ein Symbol). (Der Satz selbst ist ein Ausdruck.)

Ausdruck ist alles, für den Sinn des Satzes Wesentliche, was Sätze miteinander gemein haben können.

Der Ausdruck kennzeichnet eine Form und einen Inhalt.

3.311 Der Ausdruck setzt die Formen aller Sätze voraus, in welchen er vorkommen kann. Er ist das gemeinsame charakteristische Merkmal einer Klasse von Sätzen.

3.312 Er wird also dargestellt durch die allgemeine Form der Sätze, die er charakterisiert.

determinado en las proposiciones en las que aparece. *Sabemos* que no todo está aún determinado por esta proposición. (El signo de generalidad *contiene* ciertamente una figura primitiva.)

La contracción del símbolo de un complejo en un símbolo simple puede ser expresada mediante una definición.

3.25 Hay un análisis completo, y sólo uno, de la proposición.

3.251 La proposición expresa de un modo determinado y claramente especificable lo que expresa: la proposición es articulada.

3.26 El nombre no puede ya descomponerse más por definición alguna: es un signo primitivo.

3.261 Todo signo definido designa *mediante* los signos por los que fue definido; y las definiciones señalan el camino.

Dos signos, un signo primitivo y otro definido por signos primitivos, no pueden designar del mismo modo y manera. Los nombres no se *pueden* descomponer por definiciones. (Ningún signo que esté aislado tiene significado de forma independiente.)

3.262 Lo que no alcanza a expresarse en los signos es cosa que muestra su uso. Lo que los signos tragan es cosa que expresa su uso.

3.263 Los significados de los signos primitivos pueden ser explicados mediante aclaraciones. Aclaraciones son proposiciones que contienen signos primitivos. Sólo pueden ser, pues, comprendidas si los significados de estos signos son ya conocidos.

3.3 Sólo la proposición tiene sentido; sólo en la trama de la proposición tiene un nombre significado.

3.31 A cualquier parte de la proposición que caracterice su sentido la llamo una expresión (un símbolo). (La proposición misma es una expresión.)

Expresión es todo lo que, esencial para el sentido de la proposición, pueden tener en común entre sí las proposiciones. La expresión caracteriza una forma y un contenido.

3.311 La expresión presupone las formas de todas las proposiciones en las que puede ocurrir. Es el distintivo característico común de una clase de proposiciones.

3.312 Viene, pues, representada por la forma general de las proposiciones que caracteriza.

Und zwar wird in dieser Form der Ausdruck *konstant* und alles übrige *variabel* sein.

3.313 Der Ausdruck wird also durch eine Variable dargestellt, deren Werte die Sätze sind, die den Ausdruck enthalten.
(Im Grenzfall wird die Variable zur Konstanten, der Ausdruck zum Satz.)
Ich nenne eine solche Variable «Satzvariable».

3.314 Der Ausdruck hat nur im Satz Bedeutung. Jede Variable läßt sich als Satzvariable auffassen. (Auch der variable Name.)

3.315 Verwandeln wir einen Bestandteil eines Satzes in eine Variable, so gibt es eine Klasse von Sätzen, welche sämtlich Werte des so entstandenen variablen Satzes sind. Diese Klasse hängt im allgemeinen noch davon ab, was wir, nach willkürlicher Übereinkunft, mit Teilen jenes Satzes meinen. Verwandeln wir aber alle jene Zeichen, deren Bedeutung willkürlich bestimmt wurde, in Variable, so gibt es nun noch immer eine solche Klasse. Diese aber ist nun von keiner Übereinkunft abhängig, sondern nur noch von der Natur des Satzes. Sie entspricht einer logischen Form—einem logischen Urbild.

3.316 Welche Werte die Satzvariable annehmen darf, wird festgesetzt.
Die Festsetzung der Werte *ist* die Variable.

3.317 Die Festsetzung der Werte der Satzvariablen ist die *Angabe der Sätze*, deren gemeinsames Merkmal die Variable ist.
Die Festsetzung ist eine Beschreibung dieser Sätze.
Die Festsetzung wird also nur von Symbolen, nicht von deren Bedeutung handeln.
Und nur dies ist der Festsetzung wesentlich, *daß sie nur eine Beschreibung von Symbolen ist und nichts über das Bezeichnete aussagt.*
Wie die Beschreibung der Sätze geschieht, ist unwesentlich.

3.318 Den Satz fasse ich—wie Frege und Russell—als Funktion der in ihm enthaltenen Ausdrücke auf.

3.32 Das Zeichen ist das sinnlich Wahrnehmbare am Symbol.

3.321 Zwei verschiedene Symbole können also das Zeichen (Schriftzeichen oder Lautzeichen etc.) miteinander gemein haben—sie bezeichnen dann auf verschiedene Art und Weise.

Y, ciertamente, en esta forma la expresión será *constante*, y todo lo demás *variable*.

3.313 La expresión es representada, pues, mediante una variable cuyos valores son las proposiciones que contienen la expresión. (En caso límite, la variable se convierte en constante, la expresión en proposición.)

Llamo a una variable así «variable proposicional».

3.314 La expresión sólo tiene significado en la proposición. Cualquier variable puede concebirse como variable proposicional. (También el nombre variable.)

3.315 Si transformamos una parte integrante de una proposición en una variable, hay entonces una clase de proposiciones que son los valores todos de la proposición variable así surgida. Esta clase todavía depende, en general, de lo que, tras acuerdo arbitrario, mentemos con partes de aquella proposición. Pero si transformamos en variables todos aquellos signos cuyo significado fue fijado arbitrariamente, sigue habiendo aún una clase así. Sólo que ésta no depende ya de acuerdo alguno, sino únicamente de la naturaleza de la proposición. Corresponde a una forma lógica —a una figura lógica primitiva.

3.316 Qué valores puede asumir la variable proposicional es algo que se determina.

La determinación de los valores *es* la variable.

3.317 La determinación de los valores de las variables proposicionales es la *especificación de las proposiciones* cuyo distintivo común es la variable.

La determinación es una descripción de estas proposiciones.

La determinación tratará, pues, sólo de símbolos, no de su significado.

Y sólo esto es esencial a la determinación, *que sólo es una descripción de símbolos y no dice nada sobre lo designado*.

Cómo acontece la descripción de las proposiciones es cosa inesencial.

3.318 Concibo la proposición —igual que Frege y Russell— como función de las expresiones contenidas en ella.

3.32 El signo es lo sensorialmente perceptible en el símbolo.

3.321 Dos símbolos distintos pueden tener, pues, en común el signo (signo escrito o sonoro, etcétera) —designan entonces de modo y manera distintos.

3.322 Es kann nie das gemeinsame Merkmal zweier Gegenstände anzeigen, daß wir sie mit demselben Zeichen, aber durch zwei verschiedene *Bezeichnungsweisen* bezeichnen. Denn das Zeichen ist ja willkürlich. Man könnte also auch zwei verschiedene Zeichen wählen, und wo bliebe dann das Gemeinsame in der Bezeichnung.

3.323 In der Umgangssprache kommt es ungemein häufig vor, daß dasselbe Wort auf verschiedene Art und Weise bezeichnet—also verschiedenen Symbolen angehört —, oder, daß zwei Wörter, die auf verschiedene Art und Weise bezeichnen, äußerlich in der gleichen Weise im Satze angewandt werden.

So erscheint das Wort «ist» als Kopula, als Gleichheitszeichen und als Ausdruck der Existenz; «existieren» als intransitives Zeitwort wie «gehen»; «identisch» als Eigenschaftswort; wir reden von *Etwas*, aber auch davon, daß *etwas* geschieht.

(Im Satze «Grün ist grün»—wo das erste Wort ein Personenname, das letzte ein Eigenschaftswort ist—haben diese Worte nicht einfach verschiedene Bedeutung, sondern es sind *verschiedene Symbole*.)

3.324 So entstehen leicht die fundamentalsten Verwechslungen (deren die ganze Philosophie voll ist).

3.325 Um diesen Irrtümern zu entgehen, müssen wir eine Zeichensprache verwenden, welche sie ausschließt, indem sie nicht das gleiche Zeichen in verschiedenen Symbolen, und Zeichen, welche auf verschiedene Art bezeichnen, nicht äußerlich auf die gleiche Art verwendet. Eine Zeichensprache also, die der *logischen* Grammatik—der logischen Syntax—gehorcht.

(Die Begriffsschrift Freges und Russells ist eine solche Sprache, die allerdings noch nicht alle Fehler ausschließt.)

3.326 Um das Symbol am Zeichen zu erkennen, muß man auf den sinnvollen Gebrauch achten.

3.327 Das Zeichen bestimmt erst mit seiner logisch-syntaktischen Verwendung zusammen eine logische Form.

3.328 Wird ein Zeichen *nicht gebraucht*, so ist es bedeutungslos. Das ist der Sinn der Devise Occams.

(Wenn sich alles so verhält als hätte ein Zeichen Bedeutung, dann hat es auch Bedeutung.)

3.322 Nunca puede ser el rasgo distintivo común de dos objetos el que los designemos con el mismo signo, pero con *modos de designación* distintos en cada caso. Porque el signo es ciertamente arbitrario. Cabría, pues, escoger también dos signos distintos, pero ¿dónde quedaría entonces lo común en la designación?

3.323 En el lenguaje ordinario sucede con singular frecuencia que la misma palabra designe de modo y manera distintos —esto es, que pertenezca a símbolos distintos—, o que dos palabras que designan de modo y manera distintos sean usados externamente de igual modo en la proposición.

Así la palabra «es» se presenta como cópula, como signo de igualdad y como expresión de existencia; «existir», como verbo intransitivo, parejo a «ir»; «idéntico», como adjetivo; hablamos de *algo*, pero también de que *algo* sucede.

(En la proposición «Verde es verde» —donde la primera palabra es el apellido de una persona y la última un adjetivo—, estas palabras no tienen tan sólo significado distinto, sino que son *símbolos distintos*.)

3.324 Surgen así fácilmente las confusiones más fundamentales (de las que está llena la filosofía entera).

3.325 Para eludir estos errores tenemos que usar un lenguaje sígnico que los excluya, en la medida en que no use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje sígnico, pues, que obedezca a la gramática *lógica* —a la sintaxis lógica.

(La escritura conceptual de Frege y Russell es un lenguaje así, que, no obstante, no excluye aún todos los errores.)

3.326 Para reconocer el símbolo en el signo hay que atender al uso con sentido.

3.327 Sólo unido a su uso lógico-sintáctico determina el signo una forma lógica.

3.328 Si un signo *no se usa*, carece de significado. Éste es el sentido del lema de Occam.

(Si todo se comporta como si un signo tuviera significado, entonces tiene también significado.)

3.33 In der logischen Syntax darf nie die Bedeutung eines Zeichens eine Rolle spielen; sie muß sich aufstellen lassen, ohne daß dabei von der *Bedeutung* eines Zeichens die Rede wäre, sie darf *nur* die Beschreibung der Ausdrücke voraussetzen.

3.331 Von dieser Bemerkung sehen wir in Russells «Theory of types» hinüber: Der Irrtum Russells zeigt sich darin, daß er bei der Aufstellung der Zeichenregeln von der Bedeutung der Zeichen reden mußte.

3.332 Kein Satz kann etwas über sich selbst aussagen, weil das Satzzeichen nicht in sich selbst enthalten sein kann, (das ist die ganze «Theory of types»).

3.333 Eine Funktion kann darum nicht ihr eigenes Argument sein, weil das Funktionszeichen bereits das Urbild seines Arguments enthält und es sich nicht selbst enthalten kann. Nehmen wir nämlich an, die Funktion F (fx) könnte ihr eigenes Argument sein; dann gäbe es also einen Satz: «F(F(fx))» und in diesem müssen die äußere Funktion F und die innere Funktion F verschiedene Bedeutungen haben, denn die innere hat die Form φ(fx), die äußere die Form ψ(φ(fx)). Gemeinsam ist den beiden Funktionen nur der. Buchstabe «F», der aber allein nichts bezeichnet.

Dies wird sofort klar, wenn wir statt «F(F(u))» schreiben «($\exists\varphi$):F(φu).ψu = Fu». Hiermit erledigt sich Russells Paradox.

3.334 Die Regeln der logischen Syntax müssen sich von selbst verstehen, wenn man nur weiß, wie ein jedes Zeichen bezeichnet.

3.34 Der Satz besitzt wesentliche und zufällige Züge. Zufällig sind die Züge, die von der besonderen Art der Hervorbringung des Satzzeichens herrühren. Wesentlich diejenigen, welche allein den Satz befähigen, seinen Sinn auszudrücken.

3.341 Das Wesentliche am Satz ist also das, was allen Sätzen, welche den gleichen Sinn ausdrücken können, gemeinsam ist. Und ebenso ist allgemein das Wesentliche am Symbol das, was alle Symbole, die denselben Zweck erfüllen können, gemeinsam haben.

3.3411 Man könnte also sagen: Der eigentliche Name ist das, was alle Symbole, die den Gegenstand bezeichnen, gemeinsam haben. Es würde sich so successive ergeben, daß keinerlei Zusammensetzung für den Namen wesentlich ist.

3.33 La sintaxis lógica no permite que el significado de un signo juegue en ella papel alguno; tiene que poder ser establecida sin mentar el *significado* de un signo; ha de presuponer *sólo* la descripción de las expresiones.

3.331 A partir de esta observación lancemos una mirada a la «Theory of types» de Russell: el error de Russell se muestra en que tuvo que hablar del significado de los signos al establecer las reglas sígnicas.

3.332 Ninguna proposición puede enunciar algo sobre sí misma, dado que el signo proposicional no puede estar contenido en él mismo (en esto consiste toda la «Theory of types»).

3.333 Una función no puede ser su propio argumento debido a que el signo funcional contiene ya la figura primitiva de su argumento y no puede contenerse a sí mismo.

Supongamos, por ejemplo, que la función F(fx) pudiera ser su propio argumento; habría, entonces, una proposición: «F(F(fx))» y en ella la función externa F y la función interna F deberían tener significados diferentes, dado que la interna tiene la forma $\varphi(fx)$, la externa la forma $\psi(\varphi(fx))$. Común a ambas funciones es sólo la letra «F», que, sin embargo, sola nada designa.

Esto queda inmediatamente claro si en lugar de escribir «F(F(u))» escribimos «$(\exists\varphi):F(\varphi u).\psi u = Fu$». Desaparece así la paradoja de Russell.

3.334 Las reglas de la sintaxis lógica tienen que comprenderse por sí mismas, con sólo saber cómo designa cada signo.

3.34 La proposición posee rasgos esenciales y casuales. Casuales son los rasgos que emanan del modo peculiar de elaboración del signo proposicional. Esenciales, sólo los que capacitan a la proposición para expresar su sentido.

3.341 Lo esencial en la proposición es, pues, lo común a todas las proposiciones que pueden expresar el mismo sentido.

Y asimismo, generalmente, lo esencial en el símbolo es lo que todos los símbolos que pueden cumplir el mismo fin tienen en común.

3.3411 Cabría, pues, decir: el nombre genuino es lo que tienen en común todos los símbolos que designan el objeto. Se seguiría así, sucesivamente, que ninguna clase de composición resulta esencial al nombre.

3.342 An unseren Notationen ist zwar etwas willkürlich, aber *das* ist nicht willkürlich: Daß, *wenn* wir etwas willkürlich bestimmt haben, dann etwas anderes der Fall sein muß. (Dies hängt von dem *Wesen* der Notation ab.)

3.3421 Eine besondere Bezeichnungsweise mag unwichtig sein, aber wichtig ist es immer, daß diese eine *mögliche* Bezeichnungsweise ist. Und so verhält es sich in der Philosophie überhaupt: Das Einzelne erweist sich immer wieder als unwichtig, aber die Möglichkeit jedes Einzelnen gibt uns einen Aufschluß über das Wesen der Welt.

3.343 Definitionen sind Regeln der Übersetzung von einer Sprache in eine andere. Jede richtige Zeichensprache muß sich in jede andere nach solchen Regeln übersetzen lassen: *Dies* ist, was sie alle gemeinsam haben.

3.344 Das, was am Symbol bezeichnet, ist das Gemeinsame aller jener Symbole, durch die das erste den Regeln der logischen Syntax zufolge ersetzt werden kann.

3.3441 Man kann z. B. das Gemeinsame aller Notationen für die Wahrheitsfunktionen so ausdrücken: Es ist ihnen gemeinsam, daß sich alle—z. B.—durch die Notation von «~ p» («nicht p») und «p v q» («p oder q») *ersetzen lassen*.

(Hiermit ist die Art und Weise gekennzeichnet, wie eine spezielle mögliche Notation uns allgemeine Aufschlüsse geben kann.)

3.3442 Das Zeichen des Komplexes löst sich auch bei der Analyse nicht willkürlich auf, so daß etwa seine Auflösung in jedem Satzgefüge eine andere wäre.

3.4 Der Satz bestimmt einen Ort im logischen Raum. Die Existenz dieses logischen Ortes ist durch die Existenz der Bestandteile allein verbürgt, durch die Existenz des sinnvollen Satzes.

3.41 Das Satzzeichen und die logischen Koordinaten: Das ist der logische Ort.

3.411 Der geometrische und der logische Ort stimmen darin überein, daß beide die Möglichkeit einer Existenz sind.

3.42 Obwohl der Satz nur einen Ort des logischen Raumes bestimmen darf, so muß doch durch ihn schon der ganze logische Raum gegeben sein. (Sonst würden durch die Verneinung, die logische Summe, das logische Produkt, etc.

3.342 En nuestras notaciones hay, ciertamente, algo arbitrario, pero *esto* no es arbitrario: que *si* hemos determinado arbitrariamente algo, entonces algo diferente ha de ser el caso. (Esto depende de la *esencia* de la notación.)

3.3421 Puede que un modo peculiar de designación carezca de importancia, pero siempre es importante que se trate de un *posible* modo de designación. Y así sucede siempre en filosofía: lo individual se revela una y otra vez como no importante, pero la posibilidad de cada singular nos procura una ilustración sobre la esencia del mundo.

3.343 Definiciones son reglas de traducción de un lenguaje a otro. Cualquier lenguaje sígnico correcto ha de resultar traducible a cualquier otro de acuerdo con tales reglas: *esto* es lo que todos ellos tienen en común.

3.344 Lo que designa en el símbolo es lo común a todos aquellos símbolos por los que el primero puede ser sustituido de acuerdo con las reglas de la sintaxis lógica.

3.3441 Cabe expresar, por ejemplo, lo común a todas las notaciones para las funciones veritativas así: les es común el hecho de *poder ser sustituidas* todas ellas —por ejemplo— por la notación de «~p» («no p») y «p v q» («p o q»).
(Con ello queda caracterizado el modo y manera como una posible notación especial puede procurarnos ilustraciones generales.)

3.3442 El signo del complejo no se descompone a través del análisis arbitrariamente, de modo tal que, pongamos por caso, su descomposición fuera diferente en cada trama proposicional.

3.4 La proposición determina un lugar en el espacio lógico. La existencia de este espacio lógico viene garantizada únicamente por la existencia de las partes integrantes, por la existencia de la proposición con sentido.

3.41 El signo proposicional y las coordenadas lógicas: esto es el lugar lógico.

3.411 El lugar geométrico y el lógico coinciden en que ambos son la posibilidad de una existencia.

3.42 Aunque a la proposición sólo le es dado determinar un lugar del espacio lógico, el espacio lógico total tiene, sin embargo, que venir dado ya por ella.
(De lo contrario, por la negación, la suma lógica, el producto

immer neue Elemente—in Koordination—eingeführt.) (Das logische Gerüst um das Bild herum bestimmt den logischen Raum. Der Satz durchgreift den ganzen logischen Raum.)

3.5 Das angewandte, gedachte Satzzeichen ist der Gedanke.

4 Der Gedanke ist der sinnvolle Satz.

4.001 Die Gesamtheit der Sätze ist die Sprache.

4.002 Der Mensch besitzt die Fähigkeit Sprachen zu bauen, womit sich jeder Sinn ausdrücken läßt, ohne eine Ahnung davon zu haben, wie und was jedes Wort bedeutet.—Wie man auch spricht, ohne zu wissen, wie die einzelnen Laute hervorgebracht werden.

Die Umgangssprache ist ein Teil des menschlichen Organismus und nicht weniger kompliziert als dieser.

Es ist menschenunmöglich, die Sprachlogik aus ihr unmittelbar zu entnehmen.

Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, daß man nach der äußeren Form des Kleides, nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schließen kann; weil die äußere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet ist als danach, die Form des Körpers erkennen zu lassen. Die stillschweigenden Abmachungen zum Verständnis der Umgangssprache sind enorm kompliziert.

4.003 Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen. Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, daß wir unsere Sprachlogik nicht verstehen.

(Sie sind von der Art der Frage, ob das Gute mehr oder weniger identisch sei als das Schöne.) Und es ist nicht verwunderlich, daß die tiefsten Probleme eigentlich *keine* Probleme sind.

4.0031 Alle Philosophie ist «Sprachkritik». (Allerdings nicht im Sinne Mauthners.) Russells Verdienst ist es, gezeigt zu haben, daß die scheinbare logische Form des Satzes nicht seine wirkliche sein muß.

4.01 Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit.

Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken.

lógico, etc., se introducirían siempre nuevos elementos —en coordinación.)

(El armazón lógico en torno a la figura determina el espacio lógico. La proposición atraviesa el espacio lógico entero.)

3.5 El signo proposicional usado, pensado, es el pensamiento.

4 El pensamiento es la proposición con sentido.

4.001 La totalidad de las proposiciones es el lenguaje.

4.002 El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que cualquier sentido resulte expresable, sin tener la menor idea de cómo y qué significa cada palabra. Al igual que se habla sin saber cómo se producen los diferentes sonidos.

El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no menos complicado que éste.

Es humanamente imposible extraer de él inmediatamente la lógica del lenguaje.

El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del ropaje está construida de cara a objetivos totalmente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo.

Las convenciones tácitas para la comprensión del lenguaje ordinario son enormemente complicadas.

4.003 La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino sólo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística.

(Son del tipo del interrogante acerca de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello.)

Y no es de extrañar que los más profundos problemas *no* sean problema *alguno*.

4.0031 Toda filosofía es «crítica lingüística». (En todo caso, no en el sentido de Mauthner.) Mérito de Russell es haber mostrado que la forma aparente de la proposición no tiene por qué ser su forma real.

4.01 La proposición es una figura de la realidad.

La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos.

4.011 Auf den ersten Blick scheint der Satz—wie er etwa auf dem Papier gedruckt steht—kein Bild der Wirklichkeit zu sein, von der er handelt. Aber auch die Notenschrift scheint auf den ersten Blick kein Bild der Musik zu sein, und unsere Lautzeichen-(Buchstaben-)Schrift kein Bild unserer Lautsprache. Und doch erweisen sich diese Zeichensprachen auch im gewöhnlichen Sinne als Bilder dessen, was sie darstellen.

4.012 Offenbar ist, daß wir einen Satz von der Form «aRb» als Bild empfinden. Hier ist das Zeichen offenbar ein Gleichnis des Bezeichneten.

4.013 Und wenn wir in das Wesentliche dieser Bildhaftigkeit eindringen, so sehen wir, daß dieselbe durch *scheinbare Unregelmäßigkeiten* (wie die Verwendung der ♯ und ♭ in der Notenschrift) *nicht* gestört wird.

Denn auch diese Unregelmäßigkeiten bilden das ab, was sie ausdrücken sollen; nur auf eine andere Art und Weise.

4.014 Die Grammophonplatte, der musikalische Gedanke, die Notenschrift, die Schallwellen, stehen alle in jener abbildenden internen Beziehung zueinander, die zwischen Sprache und Welt besteht.

Ihnen allen ist der logische Bau gemeinsam. (Wie im Märchen die zwei Jünglinge, ihre zwei Pferde und ihre Lilien. Sie sind alle in gewissem Sinne Eins.)

4.0141 Daß es eine allgemeine Regel gibt, durch die der Musiker aus der Partitur die Symphonie entnehmen kann, durch welche man aus der Linie auf der Grammophonplatte die Symphonie und nach der ersten Regel wieder die Partitur ableiten kann, darin besteht eben die innere Ähnlichkeit dieser scheinbar so ganz verschiedenen Gebilde. Und jene Regel ist das Gesetz des Projektion, welches die Symphonie in die Notensprache projiziert. Sie ist die Regel der Übersetzung der Notensprache in die Sprache der Grammophonplatte.

4.015 Die Möglichkeit aller Gleichnisse, der ganzen Bildhaftigkeit unserer Ausdrucksweise, ruht in der Logik der Abbildung.

4.016 Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hieroglyphenschrift, welche die Tatsachen die sie beschreibt abbildet.

Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das Wesentliche der Abbildung zu verlieren.

4.011 A primera vista parece que la proposición —tal como viene impresa sobre el papel— no es figura alguna de la realidad de la que trata. Pero tampoco la notación musical parece ser a primera vista figura alguna de la música, ni nuestra escritura fonética (el alfabeto), figura alguna de nuestro lenguaje hablado. Y, sin embargo, estos lenguajes sígnicos se revelan también en el sentido corriente como figuras de lo que representan.

4.012 Es evidente que sentimos una proposición de la forma «aRb» como figura. Aquí el signo es evidentemente un símil de lo designado.

4.013 Y si penetramos en lo esencial de este carácter figurativo, vemos que éste no es perturbado por *irregularidades aparentes* (como el uso del ♯ y del ♭ en la notación musical).

Porque también estas irregularidades figuran lo que han de expresar; sólo que de otro modo y manera.

4.014 El disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, están todos entre sí en esa relación interna figurativa que se da entre lenguaje y mundo.

A todos ellos les es común la factura lógica. (Como en la fábula, los dos jóvenes, sus dos caballos y sus lirios. En cierta medida todos son uno.)

4.0141 En que haya una regla general que permita al músico sacar la sinfonía de la partitura, que haga posible deducir la sinfonía del surco del disco gramofónico y deducir de nuevo la partitura según la primera regla, consiste precisamente la semejanza interna de cosas aparentemente tan distintas. Y dicha regla es la ley de la proyección, que proyecta la sinfonía en el lenguaje de la notación musical. Es la regla de la traducción del lenguaje de la notación musical al del disco gramofónico.

4.015 La posibilidad de todos los símiles, del carácter figurativo entero de nuestro modo de expresión, descansa en la lógica de la figuración.

4.016 Para comprender la esencia de la proposición pensemos en la escritura jeroglífica, que figura los hechos que describe.

Y de ella, sin perder lo esencial de la figuración, surgió la escritura alfabética.

4.02 Dies sehen wir daraus, daß wir den Sinn des Satzzeichens verstehen, ohne daß er uns erklärt wurde.

4.021 Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit: Denn ich kenne die von ihm dargestellte Sachlage, wenn ich den Satz verstehe. Und den Satz verstehe ich, ohne daß mir sein Sinn erklärt wurde.

4.022 Der Satz *zeigt* seinen Sinn.
Der Satz *zeigt*, wie es sich verhält, *wenn* er wahr ist. Und er *sagt*, *daß* es sich so verhält.

4.023 Die Wirklichkeit muß durch den Satz auf ja oder nein fixiert sein.
Dazu muß sie durch ihn vollständig beschrieben werden.
Der Satz ist die Beschreibung eines Sachverhaltes.
Wie die Beschreibung einen Gegenstand nach seinen externen Eigenschaften, so beschreibt der Satz die Wirklichkeit nach ihren internen Eigenschaften.
Der Satz konstruiert eine Welt mit Hilfe eines logischen Gerüstes und darum kann man am Satz auch sehen, wie sich alles Logische verhält, *wenn* er wahr ist. Man kann aus einem falschen Satz *Schlüsse ziehen*.

4.024 Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist.
(Man kann ihn also verstehen, ohne zu wissen, ob er wahr ist.)
Man versteht ihn, wenn man seine Bestandteile versteht.

4.025 Die Übersetzung einer Sprache in eine andere geht nicht so vor sich, daß man jeden *Satz* der einen in einen *Satz* der anderen übersetzt, sondern nur die Satzbestandteile werden übersetzt.
(Und das Wörterbuch übersetzt nicht nur Substantiva, sondern auch Zeit-, Eigenschafts- und Bindewörter etc.; und es behandelt sie alle gleich.)

4.026 Die Bedeutungen der einfachen Zeichen (der Wörter) müssen uns erklärt werden, daß wir sie verstehen.
Mit den Sätzen aber verständigen wir uns.

4.027 Es liegt im Wesen des Satzes, daß er uns einen *neuen* Sinn mitteilen kann.

4.03 Ein Satz muß mit alten Ausdrücken einen neuen Sinn mitteilen.
Der Satz teilt uns eine Sachlage mit, also muß er *wesentlich*

4.02 Vemos esto porque comprendemos el sentido del signo proposicional sin que nos haya sido explicado.

4.021 La proposición es una figura de la realidad: pues conozco el estado de cosas representado por ella si comprendo la proposición. Y comprendo la proposición sin que me haya sido explicado su sentido.

4.022 La proposición *muestra* su sentido.

La proposición *muestra* cómo se comportan las cosas *si* es verdadera. Y *dice que* se comportan así.

4.023 La realidad tiene que quedar fijada por la proposición en orden al sí o al no.

Para ello ha de ser enteramente descrita por la misma. La proposición es la descripción de un estado de cosas.

Al igual que la descripción describe un objeto atendiendo a sus propiedades externas, así la proposición describe la realidad atendiendo a sus propiedades internas.

La proposición construye un mundo con ayuda de un armazón lógico, y por ello, puede verse en ella también cómo se comporta todo lo lógico, *si* es verdadera. De una proposición falsa cabe *extraer conclusiones*.

4.024 Comprender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera.

(Cabe, pues, comprenderla sin saber si es verdadera.)

Se la comprende si se comprenden sus partes integrantes.

4.025 En la traducción de un lenguaje a otro no se procede traduciendo cada *proposición* del primero a una *proposición* del segundo; se traducen sólo las partes integrantes de las proposiciones.

(Y el diccionario no sólo traduce sustantivos, sino también verbos, adjetivos y conjunciones, etcétera; y los trata a todos por igual.)

4.026 Los significados de los signos simples (de las palabras) deben sernos explicados para que nos sea posible entenderlos.

Pero con las proposiciones nos comprendemos.

4.027 Pertenece a la esencia de la proposición poder comunicarnos un sentido *nuevo*.

4.03 Una proposición debe comunicar un sentido nuevo con expresiones viejas.

La proposición nos comunica un estado de cosas; tiene, pues, que estar *esencialmente* conectada con el estado de cosas.

mit der Sachlage zusammenhängen. Und der Zusammenhang ist eben, daß er ihr logisches Bild ist.

Der Satz sagt nur insoweit etwas aus, als er ein Bild ist.

4.031 Im Satz wird gleichsam eine Sachlage probeweise zusammengestellt.

Man kann geradezu sagen: statt, dieser Satz hat diesen und diesen Sinn; dieser Satz stellt diese und diese Sachlage dar.

4.0311 Ein Name steht für ein Ding, ein anderer für ein anderes Ding und untereinander sind sie verbunden, so stellt das Ganze—wie ein lebendes Bild—den Sachverhalt vor.

4.0312 Die Möglichkeit des Satzes beruht auf dem Prinzip der Vertretung von Gegenständen durch Zeichen.

Mein Grundgedanke ist, daß die «logischen Konstanten» nicht vertreten. Daß sich die *Logik* der Tatsachen nicht vertreten läßt.

4.032 Nur insoweit ist der Satz ein Bild der Sachlage, als er logisch gegliedert ist.

(Auch der Satz «ambulo» ist zusammengesetzt, denn sein Stamm ergibt mit einer anderen Endung und seine Endung mit einem anderen Stamm einen anderen Sinn.)

4.04 Am Satz muß gerade soviel zu unterscheiden sein, als an der Sachlage die er darstellt. Die beiden müssen die gleiche logische (mathematische) Mannigfaltigkeit besitzen. (Vergleiche Hertz's Mechanik, über Dynamische Modelle.)

4.041 Diese mathematische Mannigfaltigkeit kann man natürlich nicht selbst wieder abbilden. Aus ihr kann man beim Abbilden nicht heraus.

4.0411 Wollten wir z. B. das, was wir durch «(x) fx» ausdrücken durch Vorsetzen eines Indexes vor «fx» ausdrücken—etwa so: «Alg. fx», es würde nicht genügen—wir wüßten nicht, was verallgemeinert wurde. Wollten wir es durch einen Index «$^{\alpha}$» anzeigen—etwa so: «f(xα)»—es würde auch nicht genügen—wir wüßten nicht den Bereich der Allgemeinheitsbezeichnung.

Wollten wir es durch Einführung einer Marke in die Argumentstellen versuchen—etwa so: «(A, A) . F(A, A)»—es würde nicht genügen—wir könnten die Identität der Variablen nicht feststellen. Usw.

Alle diese Bezeichnungsweisen genügen nicht, weil sie nicht die notwendige mathematische Mannigfaltigkeit haben.

Y la conexión es, precisamente, que ella es su figura lógica.
La proposición sólo dice algo en la medida en que es una figura.

4.031 En la proposición, por así decirlo, se confecciona a modo de prueba un estado de cosas.
Cabe decir simplemente: en lugar de esta proposición tiene este y aquel sentido, esta proposición representa este y aquel estado de cosas.

4.0311 Un nombre está en lugar de una cosa, otro en lugar de otra y entre sí están unidos; así representa el todo —como una figura viva— el estado de cosas.

4.0312 La posibilidad de la proposición descansa sobre el principio de la representación de objetos por medio de signos.
Mi idea fundamental es que las «constantes lógicas» no representan nada. Que la *lógica* de los hechos no puede representarse.

4.032 Sólo en la medida en que está lógicamente articulada es la proposición una figura del estado de cosas.
(También la proposición «ambulo» es compuesta, porque su raíz con otra terminación y su terminación con otra raíz dan un sentido diferente.)

4.04 En la proposición tiene que poder distinguirse exactamente lo mismo que en el estado de cosas que representa.
Ambos deben poseer igual multiplicidad lógica (matemática). (*Cf.* la mecánica de Hertz sobre modelos dinámicos.)

4.041 Esta multiplicidad matemática, a su vez, no puede, naturalmente, ser figurada de nuevo. Al figurar no cabe salir de ella.

4.0411 Si quisiéramos, por ejemplo, expresar lo que expresamos mediante «(x)fx» anteponiendo un índice a «fx» —algo así como: «Gen.fx»—, no bastaría, no sabríamos qué había sido generalizado. Si quisiéramos indicarlo mediante un índice «$^{\alpha}$» —algo así como: «$f(x^{\alpha})$»—, tampoco bastaría, no conoceríamos el ámbito del signo de generalidad.
Si quisiéramos intentarlo introduciendo una contraseña en los lugares argumentales —algo así como: «(A, A) . F(A, A)»—, no bastaría, no podríamos constatar la identidad de las variables. Etcétera.
Todos estos modos de designación no bastan porque no poseen la necesaria multiplicidad matemática.

4.0412 Aus demselben Grunde genügt die idealistische Erklärung des Sehens der räumlichen Beziehungen durch die «Raumbrille» nicht, weil sie nicht die Mannigfaltigkeit dieser Beziehungen erklären kann.

4.05 Die Wirklichkeit wird mit dem Satz verglichen.

4.06 Nur dadurch kann der Satz wahr oder falsch sein, indem er ein Bild der Wirklichkeit ist.

4.061 Beachtet man nicht, daß der Satz einen von den Tatsachen unabhängigen Sinn hat, so kann man leicht glauben, daß wahr und falsch gleichberechtigte Beziehungen von Zeichen und Bezeichnetem sind.

Man könnte dann z. B. sagen, daß «p» auf die wahre Art bezeichnet, was «~p» auf die falsche Art, etc.

4.062 Kann man sich nicht mit falschen Sätzen, wie bisher mit wahren, verständigen? Solange man nur weiß, daß sie falsch gemeint sind. Nein! Denn, wahr ist ein Satz, wenn es sich so verhält, wie wir es durch ihn sagen; und wenn wir mit «p» ~p meinen, und es sich so verhält wie wir es meinen, so ist «p» in der neuen Auffassung wahr und nicht falsch.

4.0621 Daß aber die Zeichen «p» und «~ p» das gleiche sagen *können*, ist wichtig. Denn es zeigt, daß dem Zeichen « ~ » in der Wirklichkeit nichts entspricht.

Daß in einem Satz die Verneinung vorkommt, ist noch kein Merkmal seines Sinnes (~ ~ p = p). Die Sätze «p» und «~ p» haben entgegengesetzten Sinn, aber es entspricht ihnen eine und dieselbe Wirklichkeit.

4.063 Ein Bild zur Erklärung des Wahrheitsbegriffes: Schwarzer Fleck auf weißem Papier; die Form des Fleckes kann man beschreiben, indem man für jeden Punkt der Fläche angibt, ob er weiß oder schwarz ist. Der Tatsache, daß ein Punkt schwarz ist, entspricht eine positive—der, daß ein Punkt weiß (nicht schwarz) ist, eine negative Tatsache. Bezeichne ich einen Punkt der Fläche (einen Frege'schen Wahrheitswert), so entspricht dies der Annahme, die zur Beurteilung aufgestellt wird, etc. etc.

Um aber sagen zu können, ein Punkt sei schwarz oder weiß, muß ich vorerst wissen, wann man einen Punkt schwarz und wann man ihn weiß nennt; um sagen zu können: «p» ist wahr (oder falsch), muß ich bestimmt haben,

4.0412 Por la misma razón no basta la explicación idealista de la visión de las relaciones espaciales mediante las «gafas espaciales», porque no puede explicar la multiplicidad de estas relaciones.

4.05 La realidad es comparada con la proposición.

4.06 Sólo en la medida en que es una figura de la realidad puede la proposición ser verdadera o falsa.

4.061 Si no se repara en que la proposición tiene un sentido independiente de los hechos, puede creerse fácilmente que verdadero y falso son relaciones equiparables entre signo y designado.

Cabría decir entonces, por ejemplo, que «p» designa de modo verdadero lo que «~p» de modo falso, etcétera.

4.062 ¿No es posible entenderse con proposiciones falsas como hasta ahora con verdaderas? Sólo mientras se sepa que son mentadas falsamente. ¡No! Porque una proposición es verdadera cuando las cosas se comportan como lo decimos con ella; y si con «p» mentamos «~p» y las cosas se comportan como lo mentamos, entonces «p» es, en la nueva concepción, verdadera y no falsa.

4.0621 Pero es importante que los signos «p» y «~p» *puedan* decir lo mismo. Porque ello muestra que en la realidad nada corresponde al signo «~».

Que en una proposición aparezca la negación no es aún un rasgo característico de su sentido ($\sim\sim p = p$).

Las proposiciones «p» y «~p» tienen sentido opuesto, pero les corresponde una y la misma realidad.

4.063 Una imagen para explicar el concepto de verdad: mancha negra sobre papel blanco; es posible describir la forma de la mancha diciendo de cada punto de la superficie si es blanco o negro. Al hecho de que un punto sea negro le corresponde un hecho positivo; al de que un punto sea blanco (no negro), un hecho negativo. Si designo un punto dé la superficie (un valor fregeano de verdad), ello corresponde al supuesto sentado para el enjuiciamiento, etcétera, etcétera.

Pero para poder decir que un punto es negro o blanco, tengo que saber antes cuándo a un punto se le llama negro y cuándo se le llama blanco; para poder decir «p» es verdadero (o falso) tengo que haber determinado en qué circuns-

unter welchen Umständen ich «p» wahr nenne, und damit bestimme ich den Sinn des Satzes.

Der Punkt, an dem das Gleichnis hinkt, ist nun der: Wir können auf einen Punkt des Papiers zeigen, auch ohne zu wissen, was weiß und schwarz ist; einem Satz ohne Sinn aber entspricht gar nichts, denn er bezeichnet kein Ding (Wahrheitswert), dessen Eigenschaften etwa «falsch» oder «wahr» hießen; das Verbum eines Satzes ist nicht «ist wahr» oder «ist falsch»—wie Frege glaubte —, sondern das, was «wahr ist», muß das Verbum schon enthalten.

4.064 Jeder Satz muß *schon* einen Sinn haben; die Bejahung kann ihn ihm nicht geben, denn sie bejaht ja gerade den Sinn. Und dasselbe gilt von der Verneinung, etc.

4.0641 Man könnte sagen: Die Verneinung bezieht sich schon auf den logischen Ort, den der verneinte Satz bestimmt. Der verneinende Satz bestimmt einen *anderen* logischen Ort als der verneinte.

Der verneinende Satz bestimmt einen logischen Ort mit Hilfe des logischen Ortes des verneinten Satzes, indem er jenen außerhalb diesem liegend beschreibt.

Daß man den verneinten Satz wieder verneinen kann, zeigt schon, daß das, was verneint wird, schon ein Satz und nicht erst die Vorbereitung zu einem Satze ist.

4.1 Der Satz stellt das Bestehen und Nichtbestehen der Sachverhalte dar.

4.11 Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft (oder die Gesamtheit der Naturwissenschaften).

4.111 Die Philosophie ist keine der Naturwissenschaften.

(Das Wort «Philosophie» muß etwas bedeuten, was über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften steht.)

4.112 Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken.

Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit.

Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen.

Das Resultat der Philosophie sind nicht «philosophische Sätze», sondern das Klarwerden von Sätzen.

Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen.

tancias llamo verdadero a «p», y con ello determino el sentido de la proposición.
He aquí el punto en el que cojea el símil: podemos señalar un punto del papel sin saber qué es blanco y qué es negro; pero a una proposición sin sentido no le corresponde nada, puesto que no designa cosa alguna (valor veritativo) cuyas propiedades pudieran llevar por nombre «falso» o «verdadero», pongamos por caso; el verbo de una proposición no es «es verdadero» o «es falso» —como creía Frege—, sino que lo que «es verdadero» debe contener ya el verbo.

4.064 Cualquier proposición ha de tener *ya* un sentido; la afirmación no puede dárselo, puesto que es ella precisamente quien afirma el sentido. Y lo mismo vale para la negación, etcétera.

4.0641 Cabría decir: la negación se refiere ya al lugar lógico que determina la proposición negada. La proposición que niega determina *otro* lugar lógico que la negada.
La proposición que niega determina un lugar lógico con ayuda del lugar lógico de la proposición negada, en la medida en que describe éste como situado fuera de aquél.
Que pueda negarse de nuevo la proposición negada muestra ya que lo que es negado es ya una proposición y no sólo la preparación de una proposición.

4.1 La proposición representa el darse y no darse efectivos de los estados de cosas.

4.11 La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales).

4.111 La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales.
(La palabra «filosofía» ha de significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales.)

4.112 El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos.
La filosofía no es una doctrina, sino una actividad.
Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones.
El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas», sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos.

4.1121 Die Psychologie ist der Philosophie nicht verwandter als irgendeine andere Naturwissenschaft. Erkenntnistheorie ist die Philosophie der Psychologie. Entspricht nicht mein Studium der Zeichensprache dem Studium der Denkprozesse, welches die Philosophen für die Philosophie der Logik für so wesentlich hielten? Nur verwickelten sie sich meistens in unwesentliche psychologische Untersuchungen und eine analoge Gefahr gibt es auch bei meiner Methode.

4.1122 Die Darwinsche Theorie hat mit der Philosophie nicht mehr zu schaffen als irgendeine andere Hypothese der Naturwissenschaft.

4.113 Die Philosophie begrenzt das bestreitbare Gebiet der Naturwissenschaft.

4.114 Sie soll das Denkbare abgrenzen und damit das Undenkbare. Sie soll das Undenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen.

4.115 Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.

4.116 Alles was überhaupt gedacht werden kann, kann klar gedacht werden. Alles was sich aussprechen läßt, läßt sich klar aussprechen.

4.12 Der Satz kann die gesamte Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muß, um sie darstellen zu können—die logische Form.

Um die logische Form darstellen zu können, müßten wir uns mit dem Satze außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt.

4.121 Der Satz kann die logische Form nicht darstellen, sie spiegelt sich in ihm.

Was sich in der Sprache spiegelt, kann sie nicht darstellen.

Was *sich* in der Sprache ausdrückt, können *wir* nicht durch sie ausdrücken.

Der Satz *zeigt* die logische Form der Wirklichkeit. Er weist sie auf.

4.1211 So zeigt ein Satz «fa», daß in seinem Sinn der Gegenstand a vorkommt, zwei Sätze «fa» und «ga», daß in ihnen beiden von demselben Gegenstand die Rede ist.

Wenn zwei Sätze einander widersprechen, so zeigt dies ihre Struktur; ebenso, wenn einer aus dem anderen folgt. Usw.

4.1121 La psicología no tiene más parentesco con la filosofía que cualquier otra ciencia natural.

La teoría del conocimiento es la filosofía de la psicología. ¿Acaso no corresponde mi estudio del lenguaje sígnico al estudio de los procesos de pensamiento que los filósofos consideraban tan esencial para la filosofía de la lógica? Sólo que la mayoría de las veces se enredaron en investigaciones psicológicas inesenciales, y un peligro análogo corre también mi método.

4.1122 La teoría darwinista no tiene que ver con la filosofía más que cualquier otra hipótesis de la ciencia natural.

4.113 La filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural.

4.114 Debe delimitar lo pensable y con ello lo impensable.

Debe delimitar desde dentro lo impensable por medio de lo pensable.

4.115 Significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible.

4.116 Cuanto puede siquiera ser pensado, puede ser pensado claramente. Cuanto puede expresarse, puede expresarse claramente.

4.12 La proposición puede representar la realidad entera, pero no puede representar lo que ha de tener en común con la realidad para poder representarla —la forma lógica.

Para poder representar la forma lógica, deberíamos situarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo.

4.121 La proposición no puede representar la forma lógica; ésta se refleja en ella.

El lenguaje no puede representar lo que en él se refleja.

Lo que *se* expresa en el lenguaje no podemos expresarlo *nosotros* a través de él.

La proposición *muestra* la forma lógica de la realidad.

La ostenta.

4.1211 Así una proposición «fa» muestra que en su sentido aparece el objeto a; dos proposiciones «fa» y «ga», que en ambas se habla del mismo objeto. El que dos proposiciones se contradigan entre sí lo muestra su estructura; de igual modo, el que una se siga de la otra. Etcétera.

4.1212 Was gezeigt werden *kann*, *kann* nicht gesagt werden.

4.1213 Jetzt verstehen wir auch unser Gefühl: daß wir im Besitze einer richtigen logischen Auffassung seien, wenn nur einmal alles in unserer Zeichensprache stimmt.

4.122 Wir können in gewissem Sinne von formalen Eigenschaften der Gegenstände und Sachverhalte bzw. von Eigenschaften der Struktur der Tatsachen reden und in demselben Sinne von formalen Relationen und Relationen von Strukturen.

(Statt Eigenschaft der Struktur sage ich auch «interne Eigenschaft»; statt Relation der Strukturen «interne Relation».

Ich führe diese Ausdrücke ein, um den Grund der, bei den Philosophen sehr verbreiteten Verwechslung zwischen den internen Relationen und den eigentlichen (externen) Relationen zu zeigen.) Das Bestehen solcher interner Eigenschaften und Relationen kann aber nicht durch Sätze behauptet werden, sondern es zeigt sich in den Sätzen, welche jene Sachverhalte darstellen und von jenen Gegenständen handeln.

4.1221 Eine interne Eigenschaft einer Tatsache können wir auch einen Zug dieser Tatsache nennen. (In dem Sinn, in welchem wir etwa von Gesichtszügen sprechen.)

4.123 Eine Eigenschaft ist intern, wenn es undenkbar ist, daß ihr Gegenstand sie nicht besitzt. (Diese blaue Farbe und jene stehen in der internen Relation von heller und dunkler eo ipso. Es ist undenkbar, daß *diese* beiden Gegenstände nicht in dieser Relation stünden.)

(Hier entspricht dem schwankenden Gebrauch der Worte «Eigenschaft» und «Relation» der schwankende Gebrauch des Wortes «Gegenstand».)

4.124 Das Bestehen einer internen Eigenschaft einer möglichen Sachlage wird nicht durch einen Satz ausgedrückt, sondern es drückt sich in dem sie darstellenden Satz, durch eine interne Eigenschaft dieses Satzes aus.

Es wäre ebenso unsinnig, dem Satze eine formale Eigenschaft zuzusprechen, als sie ihm abzusprechen.

4.1241 Formen kann man nicht dadurch voneinander unterscheiden, daß man sagt, die eine habe diese, die andere aber jene Eigenschaft; denn dies setzt voraus, daß es einen Sinn habe, beide Eigenschaften von beiden Formen auszusagen.

4.1212 Lo que *puede* ser mostrado, no *puede* ser dicho.

4.1213 Ahora comprendemos también nuestro sentimiento: que estamos en posesión de una concepción lógica correcta sólo si en nuestro lenguaje sígnico todo concuerda.

4.122 Podemos hablar, en cierto sentido, de propiedades formales de los objetos y estados de cosas o, respectivamente, de propiedades de la estructura de los hechos y, en el mismo sentido, de relaciones formales y relaciones de estructuras.

(En lugar de propiedad de la estructura digo también «propiedad interna»; en lugar de relación de las estructuras, «relación interna».

Introduzco estas expresiones para mostrar la raíz de la confusión, muy extendida entre los filósofos, entre las relaciones internas y las relaciones genuinas [externas].)

Pero el darse efectivo de tales propiedades y relaciones internas no puede ser afirmado mediante proposiciones, sino que se muestra en las proposiciones que representan aquellos estados de cosas y que tratan de aquellos objetos.

4.1221 A una propiedad interna de un hecho podemos llamarle también un rasgo de ese hecho. (En el sentido en que hablamos, por ejemplo, de rasgos faciales.)

4.123 Una propiedad es interna si resulta impensable que su objeto no la posea.

(Este color azul y aquél están *eo ipso* en la relación interna de más claro y más oscuro. Es impensable que *estos* dos objetos no estuvieran en esa relación.)

(Aquí corresponde al uso fluctuante de las palabras «propiedad» y «relación» el uso fluctuante de la palabra «objeto».)

4.124 El darse efectivo de una propiedad interna de un posible estado de cosas no viene expresado mediante una proposición, sino en la proposición que lo representa, por medio de una propiedad interna de la misma.

Sería tan absurdo atribuir a la proposición una propiedad formal como negársela.

4.1241 No es posible diferenciar las formas unas de otras diciendo que ésta tiene tal propiedad y aquélla tal otra; porque esto presupone que tiene algún sentido enunciar ambas propiedades de ambas formas.

4.125 Das Bestehen einer internen Relation zwischen möglichen Sachlagen drückt sich sprachlich durch eine interne Relation zwischen den sie darstellenden Sätzen aus.

4.1251 Hier erledigt sich nun die Streitfrage «ob alle Relationen intern oder extern» seien.

4.1252 Reihen, welche durch *interne* Relationen geordnet sind, nenne ich Formenreihen.

Die Zahlenreihe ist nicht nach einer externen, sondern nach einer internen Relation geordnet. Ebenso die Reihe der Sätze «aRb»,
«(∃ x): aRx.xRb»,
«(∃ x,y): aRx.xRy.yRb», u.s.f.
(Steht b in einer dieser Beziehungen zu a, so nenne ich b einen Nachfolger von a.)

4.126 In dem Sinne, in welchem wir von formalen Eigenschaften sprechen, können wir nun auch von formalen Begriffen reden. (Ich führe diesen Ausdruck ein, um den Grund der Verwechslung der formalen Begriffe mit den eigentlichen Begriffen, welche die ganze alte Logik durchzieht, klar zu machen.)

Daß etwas unter einen formalen Begriff als dessen Gegenstand fällt, kann nicht durch einen Satz ausgedrückt werden. Sondern es zeigt sich an dem Zeichen dieses Gegenstandes selbst. (Der Name zeigt, daß er einen Gegenstand bezeichnet, das Zahlenzeichen, daß es eine Zahl bezeichnet etc.)

Die formalen Begriffe können ja nicht, wie die eigentlichen Begriffe, durch eine Funktion dargestellt werden.

Denn ihre Merkmale, die formalen Eigenschaften, werden nicht durch Funktionen ausgedrückt. Der Ausdruck des formalen Begriffes also, ein Zug gewisser Symbole.

Das Zeichen der Merkmale eines formalen Begriffs ist also ein charakteristischer Zug aller Symbole, deren Bedeutungen unter den Begriff fallen. Der Ausdruck des formalen Begriffes also, eine Satzvariable, in welcher nur dieser charakteristische Zug konstant ist.

4.127 Die Satzvariable bezeichnet den formalen Begriff und ihre Werte die Gegenstände, welche unter diesen Begriff fallen.

4.1271 Jede Variable ist das Zeichen eines formalen Begriffes.

Denn jede Variable stellt eine konstante Form dar, welche alle ihre Werte besitzen, und die als formale Eigenschaft dieser Werte aufgefaßt werden kann.

4.125 El darse efectivo de una relación interna entre posibles estados de cosas se expresa lingüísticamente mediante una relación interna entre las proposiciones que los representan.

4.1251 Queda resuelta así la cuestión disputada de «si todas las relaciones son internas o externas».

4.1252 Llamo «series de formas» a las series que están ordenadas por relaciones *internas*.

La serie de los números no está ordenada por una relación externa, sino por una relación interna. Igualmente la serie de las proposiciones «aRb»,
«(∃ x) : aRx.xRb»,
«(∃ x, y) : aRx.xRy.yRb», etcétera.

(Si *b* está en una de estas relaciones con *a*, llamo a *b* un sucesor de *a*.)

4.126 En el sentido en el que hablamos de propiedades formales, podemos hablar ahora también de conceptos formales.

(Introduzco esta expresión para clarificar la raíz de la confusión de los conceptos formales con los conceptos propios que cruza toda la vieja lógica.)

Que algo caiga bajo un concepto formal como objeto suyo no puede ser expresado mediante una proposición. Sino que se muestra en el signo de ese mismo objeto. (El nombre muestra que designa un objeto; el signo numérico, que designa un número; etcétera.)

Los conceptos formales, en efecto, no pueden ser representados, como los conceptos propios, por una función.

Porque sus rasgos distintivos, las propiedades formales, no se expresan mediante funciones. La expresión del concepto formal es, pues, un rasgo de ciertos símbolos.

El signo de los rasgos distintivos de un concepto formal es, pues, un rasgo característico de todos los símbolos cuyos significados caen bajo el concepto.

Así pues, la expresión del concepto formal es una variable proposicional en la que sólo este rasgo característico es constante.

4.127 La variable proposicional designa el concepto formal, y sus valores, los objetos que caen bajo este concepto.

4.1271 Toda variable es el signo de un concepto formal. Porque cada variable representa una forma constante que poseen todos sus valores y que puede ser concebida como propiedad formal de estos valores.

4.1272 So ist der variable Name «x» das eigentliche Zeichen des Scheinbegriffes *Gegenstand*.

Wo immer das Wort «Gegenstand» («Ding», «Sache», etc.) richtig gebraucht wird, wird es in der Begriffsschrift durch den variablen Namen ausgedrückt.

Zum Beispiel in dem Satz «es gibt 2 Gegenstände, welche...» durch «(∃ x,y)...».

Wo immer es anders, also als eigentliches Begriffswort gebraucht wird, entstehen unsinnige Scheinsätze.

So kann man z. B. nicht sagen «Es gibt Gegenstände», wie man etwa sagt «Es gibt Bücher».

Und ebenso wenig «Es gibt 100 Gegenstände», oder «Es gibt x Gegenstände».

Und es ist unsinnig, von der *Anzahl aller Gegenstände* zu sprechen.

Dasselbe gilt von den Worten «Komplex», «Tatsache», «Funktion», «Zahl», etc.

Sie alle bezeichnen formale Begriffe und werden in der Begriffsschrift durch Variable, nicht durch Funktionen oder Klassen dargestellt. (Wie Frege und Russell glaubten.)

Ausdrücke wie «1 ist eine Zahl», «es gibt nur Eine Null» und ähnliche sind unsinnig.

(Es ist ebenso unsinnig zu sagen «es gibt nur eine 1» als es unsinnig wäre, zu sagen: 2 + 2 ist um 3 Uhr gleich 4.)

4.12721 Der formale Begriff ist mit einem Gegenstand, der unter ihn fällt, bereits gegeben. Man kann also nicht Gegenstände eines formalen Begriffes *und* den formalen Begriff selbst als Grundbegriffe einführen. Man kann also z. B. nicht den Begriff der Funktion, und auch spezielle Funktionen (wie Russell) als Grundbegriffe einführen; oder den Begriff der Zahl und bestimmte Zahlen.

4.1273 Wollen wir den allgemeinen Satz: «b ist ein Nachfolger von a» in der Begriffsschrift ausdrücken, so brauchen wir hierzu einen Ausdruck für das allgemeine Glied der Formenreihe: aRb, (∃ x): aRx.xRb, (∃ x,y): aRx.xRy.yRb,... Das allgemeine Glied einer Formenreihe kann man nur durch eine Variable ausdrücken, denn der Begriff: Glied dieser Formenreihe, ist ein *formaler* Begriff. (Dies haben Frege und Russell übersehen; die Art und Weise wie sie allge-

4.1272 Así el nombre variable «x» es el signo genuino del pseudoconcepto *objeto.*

Siempre que la palabra «objeto» («cosa», etcétera) es usada correctamente, se expresa en la escritura conceptual mediante el nombre variable.

Por ejemplo, en la proposición «hay 2 objetos que...» mediante «(∃x, y)...».

Siempre que se usa de otro modo, es decir, como palabra conceptual genuina, surgen pseudoproposiciones absurdas.

Así, por ejemplo, no cabe decir «Hay objetos» como se dice, pongamos por caso, «Hay libros». Como tampoco «Hay 100 objetos» o «Hay *x* objetos».

Y es absurdo hablar del *número de todos los objetos.*

Igual vale para las palabras «complejo», «hecho», «función», «número», etcétera.

Todas ellas designan conceptos formales y se representan en la escritura conceptual mediante variables, no mediante funciones o clases. (Como creían Frege y Russell.)

Expresiones como «1 es un número», «sólo hay un cero» y similares son absurdas.

(Tan absurdo es decir «sólo hay un 1» como absurdo sería decir: «2 × 2 es igual a 4 a las 3 horas».)

4.12721 El concepto formal viene ya dado con un objeto que cae bajo él. No cabe, pues, introducir objetos de un concepto formal y el concepto formal mismo como conceptos básicos. Así no cabe, por ejemplo, introducir el concepto de la función y también funciones especiales (al modo de Russell) como conceptos básicos; o el concepto de número y números determinados.

4.1273 Si queremos expresar la proposición general «b es un sucesor de a» en la escritura conceptual necesitamos una expresión para el miembro general de la serie de formas:

aRb, (∃x): aRx.xRb, (∃x, y): aRx.xRy.yRb, ...

Sólo cabe expresar el miembro general de una serie de formas mediante una variable, porque el concepto: miembro de esta serie de formas, es un concepto *formal.* (Esto es algo que Frege y Russell pasaron por alto; de ahí la falsedad del modo y manera como quieren expresar proposiciones generales del tipo de las anteriores; ese modo y manera contiene un *circulus vitiosus.*)

meine Sätze, wie den obigen ausdrücken wollen, ist daher falsch; sie enthält einen circulus vitiosus.)

Wir können das allgemeine Glied der Formenreihe bestimmen, indem wir ihr erstes Glied angeben und die allgemeine Form der Operation, welche das folgende Glied aus dem vorhergehenden Satz erzeugt.

4.1274 Die Frage nach der Existenz eines formalen Begriffes ist unsinnig. Denn kein Satz kann eine solche Frage beantworten.

(Man kann alzo z. B. nicht fragen: «Gibt es unanalysierbare Subjekt-Prädikatsätze?»)

4.128 Die logischen Formen sind zahl*los*.

Darum gibt es in der Logik keine ausgezeichneten Zahlen und darum gibt es keinen philosophischen Monismus oder Dualismus, etc.

4.2 Der Sinn des Satzes ist seine Übereinstimmung, und Nichtübereinstimmung mit den Möglichkeiten des Bestehens und Nichtbestehens der Sachverhalte.

4.21 Der einfachste Satz, der Elementarsatz, behauptet das Bestehen eines Sachverhaltes.

4.211 Ein Zeichen des Elementarsatzes ist es, daß kein Elementarsatz mit ihm in Widerspruch stehen kann.

4.22 Der Elementarsatz besteht aus Namen. Er ist ein Zusammenhang, eine Verkettung, von Namen.

4.221 Es ist offenbar, daß wir bei der Analyse der Sätze auf Elementarsätze kommen müssen, die aus Namen in unmittelbarer Verbindung bestehen.

Es fragt sich hier, wie kommt der Satzverband zustande.

4.2211 Auch wenn die Welt unendlich komplex ist, so daß jede Tatsache aus unendlich vielen Sachverhalten besteht und jeder Sachverhalt aus unendlich vielen Gegenständen zusammengesetzt ist, auch dann müßte es Gegenstände und Sachverhalte geben.

4.23 Der Name kommt im Satz nur im Zusammenhange des Elementarsatzes vor.

4.24 Die Namen sind die einfachen Symbole, ich deute sie durch einzelne Buchstaben («x», «y», «z») an. Den Elementarsatz schreibe ich als Funktion der Namen in der Form: «fx», «φ (x,y,)», etc.

Oder ich deute ihn durch die Buchstaben p, q, r an.

Podemos determinar el miembro general de la serie de formas aduciendo su primer miembro y la forma general de la operación que genera el miembro siguiente a partir de la proposición precedente.

4.1274 La pregunta por la existencia de un concepto formal es absurda. Porque no hay proposición que pueda dar respuesta a tal pregunta.

(Así no cabe, por ejemplo, preguntar: «¿Hay proposiciones de sujeto-predicado inanalizables?».)

4.128 Las formas lógicas son *anuméricas*.

Por eso no hay en la lógica números prominentes, y por eso no hay monismo o dualismo filosóficos, etcétera.

4.2 El sentido de la proposición es su coincidencia y no coincidencia con las posibilidades del darse y no darse efectivos de los estados de cosas.

4.21 La proposición más sencilla, la proposición elemental, afirma el darse efectivo de un estado de cosas.

4.211 Un signo de la proposición elemental es que ninguna proposición elemental pueda entrar en contradicción con ella.

4.22 La proposición elemental consta de nombres. Es una trama, una concatenación de nombres.

4.221 Es manifiesto que en el análisis de las proposiciones hemos de llegar a proposiciones elementales que constan de nombres en conexión inmediata.

Se plantea aquí la cuestión de cómo se efectúa el nexo proposicional.

4.2211 Aunque el mundo sea infinitamente complejo, de modo que cada hecho conste de infinitos estados de cosas, y cada estado de cosas, de infinitos objetos, aun entonces tendría que haber objetos y estados de cosas.

4.23 El nombre aparece en la proposición sólo en la trama de la proposición elemental.

4.24 Los nombres son los símbolos simples; los denoto mediante letras sueltas («x», «y», «z»).

Escribo la proposición elemental como función de los nombres en la forma «fx», «φ (x,y,)», etcétera.

O la denoto mediante las letras p, q, r.

4.241 Gebrauche ich zwei Zeichen in ein und derselben Bedeutung, so drücke ich dies aus, indem ich zwischen beide das Zeichen «=» setze.

«a=b» heißt also: das Zeichen «a» ist durch das Zeichen «b» ersetzbar.

(Führe ich durch eine Gleichung ein neues Zeichen «b» ein, indem ich bestimme, es solle ein bereits bekanntes Zeichen «a» ersetzen, so schreibe ich die Gleichung—Definition—(wie Russell) in der Form «a=b Def.». Die Definition ist eine Zeichenregel.)

4.242 Ausdrücke von der Form «a = b» sind also nur Behelfe der Darstellung; sie sagen nichts über die Bedeutung der Zeichen «a», «b» aus.

4.243 Können wir zwei Namen verstehen, ohne zu wissen, ob sie dasselbe Ding oder zwei verschiedene Dinge bezeichnen?—Können wir einen Satz, worin zwei Namen vorkommen, verstehen, ohne zu wissen, ob sie Dasselbe oder Verschiedenes bedeuten?

Kenne ich etwa die Bedeutung eines englischen und eines gleichbedeutenden deutschen Wortes, so ist es unmöglich, daß ich nicht weiß, daß die beiden gleichbedeutend sind; es ist unmöglich, daß ich sie nicht ineinander übersetzen kann.

Ausdrücke wie «a=a», oder von diesen abgeleitete, sind weder Elementarsätze, noch sonst sinnvolle Zeichen. (Dies wird sich später zeigen.)

4.25 Ist der Elementarsatz wahr, so besteht der Sachverhalt; ist der Elementarsatz falsch, so besteht der Sachverhalt nicht.

4.26 Die Angabe aller wahren Elementarsätze beschreibt die Welt vollständig. Die Welt ist vollständig beschrieben durch die Angaben aller Elementarsätze plus der Angabe, welche von ihnen wahr und welche falsch sind.

4.27 Bezüglich des Bestehens und Nichtbestehens von n Sachverhalten gibt es

$$K_n = \sum_{\nu=0}^{n} \binom{n}{\nu} \quad \text{Möglichkeiten.}$$

Es können alle Kombinationen der Sachverhalte bestehen, die andern nicht bestehen.

4.241 Si uso dos signos en uno y el mismo significado, expreso esto colocando entre ambos el signo «=».
«a=b» quiere decir, pues: el signo «a» es sustituible por el signo «b».
(Si introduzco mediante una ecuación un nuevo signo «b», determinando que debe sustituir a un signo «a» ya conocido, escribo entonces la ecuación —definición— [como Russell] en la forma «a=b Def.». La definición es una regla sígnica.)

4.242 Así pues, expresiones de la forma «a=b» no son sino adminículos de la representación; nada expresan sobre el significado de los signos «a», «b».

4.243 ¿Podemos comprender dos nombres sin saber si designan la misma cosa o dos cosas distintas? ¿Podemos comprender una proposición en la que aparecen dos nombres sin saber si significan lo mismo o algo diferente?
Si conozco, por ejemplo, el significado de una palabra inglesa y de una palabra alemana que signifique lo mismo, entonces es imposible que ignore que ambas significan lo mismo; es imposible que no pueda traducir una a otra.
Expresiones como «a=a», o derivadas de éstas, no son ni proposiciones elementales ni signos con sentido. (Esto se mostrará después.)

4.25 Si la proposición elemental es verdadera, el estado de cosas se da efectivamente; si la proposición elemental es falsa, el estado de cosas no se da efectivamente.

4.26 La especificación de todas las proposiciones elementales verdaderas describe el mundo completamente. El mundo queda completamente descrito por la especificación de todas las proposiciones elementales más la especificación de las que de ellas son verdaderas y de las que de ellas son falsas.

4.27 Respecto al darse y no darse efectivos de *n* estados de cosas hay

$$K_n = \sum_{\nu=0}^{n} \binom{n}{\nu} \quad \text{posibilidades.}$$

Pueden darse efectivamente todas las combinaciones de los estados de cosas y las otras no darse.

4.28 Diesen Kombinationen entsprechen ebenso viele Möglichkeiten der Wahrheit—und Falschheit—von n Elementarsätzen.

4.3 Die Wahrheitsmöglichkeiten der Elementarsätze bedeuten die Möglichkeiten des Bestehens und Nichtbestehens der Sachverhalte.

4.31 Die Wahrheitsmöglichkeiten können wir durch Schemata folgender Art darstellen («W» bedeutet «wahr», «F» «falsch». Die Reihen der «W» und «F» unter der Reihe der Elementarsätze bedeuten in leichtverständlicher Symbolik deren Wahrheitsmöglichkeiten):

p	q	r
W	W	W
F	W	W
W	F	W
W	W	F
F	F	W
F	W	F
W	F	F
F	F	F

p	q
W	W
F	W
W	F
F	F

p
W
F

4.4 Der Satz ist der Ausdruck der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit den Wahrheitsmöglichkeiten der Elementarsätze.

4.41 Die Wahrheitsmöglichkeiten der Elementarsätze sind die Bedingungen der Wahrheit und Falschheit der Sätze.

4.411 Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß die Einführung der Elementarsätze für das Verständnis aller anderen Satzarten grundlegend ist. Ja, das Verständnis der allgemeinen Sätze hängt *fühlbar* von dem der Elementarsätze ab.

4.42 Bezüglich der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung eines Satzes mit den Wahrheitsmöglichkeiten von n Elementarsätzen gibt es

$$\sum_{K=0}^{K_n} \binom{K_n}{K} = L_n \text{ Möglichkeiten.}$$

4.28 A estas combinaciones corresponde el mismo número de posibilidades de verdad —y falsedad— de *n* proposiciones elementales.

4.3 Las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales significan las posibilidades del darse y no darse efectivos de los estados de cosas.

4.31 Podemos representar las posibilidades veritativas mediante esquemas del tipo siguiente («V» significa «verdadero»; «F», «falso». Las series de «V» y de «F» bajo la serie de las proposiciones elementales significan en un simbolismo fácilmente comprensible sus posibilidades veritativas):

p	q	r
V	V	V
F	V	V
V	F	V
V	V	F
F	F	V
F	V	F
V	F	F
F	F	F

p	q
V	V
F	V
V	F
F	F

p
V
F

4.4 La proposición es la expresión de la coincidencia y no coincidencia con las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales.

4.41 Las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales son las condiciones de la verdad y falsedad de las proposiciones.

4.411 Es probable, en principio, que la introducción de las proposiciones elementales sea fundamental para la comprensión de todos los demás tipos de proposiciones. La comprensión de las proposiciones generales depende *palpablemente*, en efecto, de la de las proposiciones elementales.

4.42 Respecto de la coincidencia y no coincidencia de una proposición con las posibilidades veritativas de *n* proposiciones elementales hay

$$\sum_{K=o}^{K_n} \binom{K_n}{K} = L_n \text{ posibilidades.}$$

4.43 Die Übereinstimmung mit den Wahrheitsmöglichkeiten können wir dadurch ausdrücken, indem wir ihnen im Schema etwa das Abzeichen «W» (wahr) zuordnen.

Das Fehlen dieses Abzeichens bedeutet die Nichtübereinstimmung.

4.431 Der Ausdruck der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit den Wahrheitsmöglichkeiten der Elementarsätze drückt die Wahrheitsbedingungen des Satzes aus.

Der Satz ist der Ausdruck seiner Wahrheitsbedingungen.

(Frege hat sie daher ganz richtig als Erklärung der Zeichen seiner Begriffsschrift vorausgeschickt. Nur ist die Erklärung des Wahrheitsbegriffes bei Frege falsch: Wären «das Wahre» und «das Falsche» wirklich Gegenstände und die Argumente in ~ p etc., dann wäre nach Freges Bestimmung der Sinn von « ~ p» keineswegs bestimmt.)

4.44 Das Zeichen, welches durch die Zuordnung jener Abzeichen «W» und der Wahrheitsmöglichkeiten entsteht, ist ein Satzzeichen.

4.441 Es ist klar, daß dem Komplex der Zeichen «F» und «W» kein Gegenstand (oder Komplex von Gegenständen) entspricht; so wenig wie den horizontalen und vertikalen Strichen oder den Klammern.—«Logische Gegenstände» gibt es nicht.

Analoges gilt natürlich für alle Zeichen, die dasselbe ausdrücken wie die Schemata der «W» und «F».

4.442 Es ist z. B.:

«

p	q	
W	W	W
F	W	W
W	F	
F	F	W

»

ein Satzzeichen.

(Frege's «Urteilstrich» «⊢» ist logisch ganz bedeutungslos; er zeigt bei Frege (und Russell) nur an, daß diese Autoren die so bezeichneten Sätze für wahr halten. «⊢» gehört daher ebensowenig zum Satzgefüge, wie etwa die Nummer des Satzes. Ein Satz kann unmöglich von sich selbst aussagen, daß er wahr ist.)

4.43 Podemos expresar la coincidencia con las posibilidades veritativas adscribiéndoles en el esquema el distintivo «V» (verdadero), por ejemplo.

La falta de este distintivo significa la no coincidencia.

4.431 La expresión de la coincidencia y no coincidencia con las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales expresa las condiciones veritativas de la proposición.

La proposición es la expresión de sus condiciones veritativas. (Por ello, Frege las antepuso con todo acierto como explicación de los signos de su escritura conceptual. Sólo que la explicación del concepto de verdad es falsa en Frege: si «lo verdadero» y «lo falso» fueran realmente objetos, y argumentos en ~p, etcétera, entonces, según la determinación fregeana, el sentido de «~p» no estaría en modo alguno determinado.)

4.44 El signo que surge de la correlación del citado distintivo «verdadero» y de las posibilidades veritativas es un signo proposicional.

4.441 Está claro que al complejo de los signos «F» y «V» no corresponde objeto (o complejo de objetos) alguno; como tampoco a los trazos horizontales y verticales o a los paréntesis. No hay «objetos lógicos».

Cosa análoga vale, naturalmente, para todos los signos que expresan lo mismo que los esquemas de «V» y «F».

4.442 Esto:

p	q	
V	V	V
« F	V	V »
V	F	
F	F	V

es, por ejemplo, un signo proposicional. (El «trazo judicativo» fregeano «⊢» carece lógicamente de todo significado; lo único que muestra en Frege [y Russell] es que estos autores tenían por verdaderas las proposiciones así designadas. De ahí que «⊢» no pertenezca a la trama proposicional, como tampoco el número de la proposición, pongamos por caso. Es imposible que una proposición diga de sí misma que es verdadera.)

Si la secuencia serial de las posibilidades veritativas viene de-

Ist die Reihenfolge der Wahrheitsmöglichkeiten im Schema durch eine Kombinationsregel ein für allemal festgesetzt, dann ist die letzte Kolonne allein schon ein Ausdruck der Wahrheitsbedingungen. Schreiben wir diese Kolonne als Reihe hin, so wird das Satzzeichen zu: «(WW-W) (p, q)» oder deutlicher «(WWFW) (p, q)». (Die Anzahl der Stellen in der linken Klammer ist durch die Anzahl der Glieder in der rechten bestimmt.)

4.45 Für n Elementarsätze gibt es L_n mögliche Gruppen von Wahrheitsbedingungen.

Die Gruppen von Wahrheitsbedingungen, welche zu den Wahrheitsmöglichkeiten einer Anzahl von Elementarsätzen gehören, lassen sich in eine Reihe ordnen.

4.46 Unter den möglichen Gruppen von Wahrheitsbedingungen gibt es zwei extreme Fälle.

In dem einen Fall ist der Satz für sämtliche Wahrheitsmöglichkeiten der Elementarsätze wahr. Wir sagen, die Wahrheitsbedingungen sind *tautologisch*.

Im zweiten Fall ist der Satz für sämtliche Wahrheitsmöglichkeiten falsch: Die Wahrheitsbedingungen sind *kontradiktorisch*.

Im ersten Fall nennen wir den Satz eine Tautologie, im zweiten Fall eine Kontradiktion.

4.461 Der Satz zeigt was er sagt, die Tautologie und die Kontradiktion, daß sie nichts sagen.

Die Tautologie hat keine Wahrheitsbedingungen, denn sie ist bedingungslos wahr; und die Kontradiktion ist unter keiner Bedingung wahr. Tautologie und Kontradiktion sind sinnlos. (Wie der Punkt von dem zwei Pfeile in entgegengesetzter Richtung auseinandergehen.)

(Ich weiß z. B. nichts über das Wetter, wenn ich weiß, daß es regnet oder nicht regnet.)

4.4611 Tautologie und Kontradiktion sind aber nicht unsinnig; sie gehören zum Symbolismus, und zwar ähnlich wie die «0» zum Symbolismus der Arithmetik.

4.462 Tautologie und Kontradiktion sind nicht Bilder der Wirklichkeit. Sie stellen keine mögliche Sachlage dar. Denn jene läßt *jede* mögliche Sachlage zu, diese *keine*. In der Tautologie heben die Bedingungen der Übereinstimmung mit der Welt—die darstellenden Beziehungen—einander

terminada de una vez por todas en el esquema por una regla combinatoria, entonces la última columna no es sino una expresión de las condiciones veritativas. Si escribimos esta columna como serie, entonces el signo proposicional se convierte en: «(VV-V) (p, q)» o más claramente: «(VVFV) (p, q)». (El número de sitios en el paréntesis izquierdo viene determinado por el número de miembros en el derecho.)

4.45 Para *n* proposiciones elementales hay L_n grupos posibles de condiciones veritativas.

Los grupos de condiciones veritativas que pertenecen a las posibilidades veritativas de un número de proposiciones elementales pueden ordenarse en una serie.

4.46 Entre los grupos posibles de condiciones veritativas hay dos casos extremos.

En uno de ellos la proposición es verdadera para todas las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales. Decimos que las condiciones veritativas son *tautológicas*.

En el segundo, la proposición es falsa para todas las posibilidades veritativas: las condiciones veritativas son *contradictorias*.

En el primer caso llamamos a la proposición una tautología, en el segundo, una contradicción.

4.461 La proposición muestra lo que dice; la tautología y la contradicción, que no dicen nada.

La tautología carece de posibilidades veritativas, dado que es incondicionalmente verdadera; y la contradicción no es verdadera en condición alguna.

Tautología y contradicción carecen de sentido.

(Como el punto del que parten dos flechas en dirección opuesta.)

(Nada sé, por ejemplo, sobre el tiempo si sé que llueve o no llueve.)

4.4611 Pero tautología y contradicción no son absurdas; pertenecen al simbolismo y ello de modo similar, ciertamente, a como el cero pertenece al simbolismo de la aritmética.

4.462 Tautología y contradicción no son figuras de la realidad. No representan ningún posible estado de cosas. Porque aquélla permite *cualquier* posible estado de cosas, ésta *ninguno*. En la tautología las condiciones de coincidencia con el mundo —las relaciones representativas— se neutralizan

auf, so daß sie in keiner darstellenden Beziehung zur Wirklichkeit steht.

4.463 Die Wahrheitsbedingungen bestimmen den Spielraum, der den Tatsachen durch den Satz gelassen wird.

(Der Satz, das Bild, das Modell, sind im negativen Sinne wie ein fester Körper, der die Bewegungsfreiheit der anderen beschränkt; im positiven Sinne, wie der von fester Substanz begrenzte Raum, worin ein Körper Platz hat.)

Die Tautologie läßt der Wirklichkeit den ganzen—unendlichen—logischen Raum; die Kontradiktion erfüllt den ganzen logischen Raum und läßt der Wirklichkeit keinen Punkt. Keine von beiden kann daher die Wirklichkeit irgendwie bestimmen.

4.464 Die Wahrheit der Tautologie ist gewiß, des Satzes möglich, der Kontradiktion unmöglich. (Gewiß, möglich, unmöglich: Hier haben wir das Anzeichen jener Gradation, die wir in der Wahrscheinlichkeitslehre brauchen.)

4.465 Das logische Produkt einer Tautologie und eines Satzes sagt dasselbe, wie der Satz. Also ist jenes Produkt identisch mit dem Satz. Denn man kann das Wesentliche des Symbols nicht ändern, ohne seinen Sinn zu ändern.

4.466 Einer bestimmten logischen Verbindung von Zeichen entspricht eine bestimmte logische Verbindung ihrer Bedeutungen; *jede beliebige* Verbindung entspricht nur den unverbundenen Zeichen.

Das heißt, Sätze die für jede Sachlage wahr sind, können überhaupt keine Zeichenverbindungen sein, denn sonst könnten ihnen nur bestimmte Verbindungen von Gegenständen entsprechen. (Und keiner logischen Verbindung entspricht *keine* Verbindung der Gegenstände.)

Tautologie und Kontradiktion sind die Grenzfälle der Zeichenverbindung, nämlich ihre Auflösung.

4.4661 Freilich sind auch in der Tautologie und Kontradiktion die Zeichen noch miteinander verbunden, d. h. sie stehen in Beziehungen zu einander, aber diese Beziehungen sind bedeutungslos, dem *Symbol* unwesentlich.

4.5 Nun scheint es möglich zu sein, die allgemeinste Satzform anzugeben: das heißt, eine Beschreibung der Sätze *irgendeiner* Zeichensprache zu geben, so daß jeder mögliche Sinn durch ein Symbol, auf welches die Beschreibung

entre sí, de modo que no está en relación representativa alguna con la realidad.

4.463 Las condiciones veritativas determinan el espacio de juego que les es dejado a los hechos por la proposición.

(La proposición, la figura, el modelo, son, en sentido negativo, como un cuerpo sólido que limita la libertad de movimiento de los demás; en sentido positivo, como el espacio limitado por substancia sólida, en el que un cuerpo ocupa un lugar.) La tautología deja a la realidad el espacio lógico entero —infinito—; la contradicción llena todo el espacio lógico y no deja a la realidad punto alguno. De ahí que ninguna de las dos pueda determinar en modo alguno la realidad.

4.464 La verdad de la tautología es cierta; la de la proposición, posible; la de la contradicción, imposible.

(Cierto, posible, imposible: he ahí los distintivos de la graduación que necesitamos en la teoría de la probabilidad.)

4.465 El producto lógico de una tautología y una proposición dice lo mismo que la proposición. Tal producto es, pues, idéntico a la proposición. Porque no cabe modificar lo esencial del símbolo sin modificar su sentido.

4.466 A una determinada conexión lógica de signos corresponde una determinada conexión lógica de sus significados; sólo a los signos inconexos corresponde una conexión *arbitraria cualquiera*.

Esto quiere decir que proposiciones que son verdaderas para cualquier estado de cosas no pueden ser en absoluto conexiones de signos, porque de lo contrario sólo podrían corresponderles determinadas conexiones de objetos. (Y a ninguna conexión lógica corresponde *ninguna* conexión de los objetos.)

Tautología y contradicción son los casos límites de la conexión sígnica, es decir, su disolución.

4.4661 Por supuesto que también en la tautología y en la contradicción los signos están aún unidos unos a otros, es decir, en relación mutua; pero estas relaciones carecen de significado, son inesenciales al símbolo.

4.5 Ahora parece posible dar la forma más general de la proposición: es decir, dar una descripción de las proposiciones de *cualquier* lenguaje sígnico, de modo que cualquier posible sentido pueda ser expresado mediante un símbolo al que con-

paßt, ausgedrückt werden kann, und daß jedes Symbol, worauf die Beschreibung paßt, einen Sinn ausdrücken kann, wenn die Bedeutungen der Namen entsprechend gewählt werden.

Es ist klar, daß bei der Beschreibung der allgemeinsten Satzform *nur* ihr Wesentliches beschrieben werden darf,— sonst wäre sie nämlich nicht die allgemeinste.

Daß es eine allgemeine Satzform gibt, wird dadurch bewiesen, daß es keinen Satz geben darf, dessen Form man nicht hätte voraussehen (d. h. konstruieren) können. Die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so.

4.51 Angenommen, mir wären *alle* Elementarsätze gegeben: Dann läßt sich einfach fragen: welche Sätze kann ich aus ihnen bilden. Und das sind *alle* Sätze und *so* sind sie begrenzt.

4.52 Die Sätze sind alles, was aus der Gesamtheit aller Elementarsätze folgt (natürlich auch daraus, daß es die *Gesamtheit aller* ist). (So könnte man in gewissem Sinne sagen, daß *alle* Sätze Verallgemeinerungen der Elementarsätze sind.)

4.53 Die allgemeine Satzform ist eine Variable.

5 Der Satz ist eine Wahrheitsfunktion der Elementarsätze. (Der Elementarsatz ist eine Wahrheitsfunktion seiner selbst.)

5.01 Die Elementarsätze sind die Wahrheitsargumente des Satzes.

5.02 Es liegt nahe, die Argumente von Funktionen mit den Indices von Namen zu verwechseln. Ich erkenne nämlich sowohl am Argument wie am Index die Bedeutung des sie enthaltenden Zeichens.

In Russell's «$+_c$» ist z.B. «c» ein Index, der darauf hinweist, daß das ganze Zeichen das Additionszeichen für Kardinalzahlen ist. Aber diese Bezeichnung beruht auf willkürlicher Übereinkunft und man könnte statt «$+_c$» auch ein einfaches Zeichen wählen; in « ~p» aber ist «p» kein Index, sondern ein Argument: der Sinn von « ~p» *kann nicht* verstanden werden, ohne daß vorher der Sinn von «p» verstanden worden wäre. (Im Namen Julius Cäsar ist «Julius» ein Index. Der Index ist immer ein Teil einer Beschreibung des Gegenstandes, dessen Namen wir

venga la descripción, y que cualquier símbolo al que convenga la descripción pueda expresar un sentido si los significados de los nombres son escogidos adecuadamente.

Está claro que en la descripción de la forma más general de la proposición *sólo* puede ser descrito lo esencial de ella; de lo contrario no sería, ciertamente, la más general.

Que haya una forma general de la proposición es cosa que viene probada por el hecho de que no puede haber proposición alguna cuya forma no hubiera podido ser prevista (esto es, construida). La forma general de la proposición es: las cosas se comportan de tal y tal modo.

4.51 En el supuesto de que me fueran dadas *todas* las proposiciones elementales: entonces cabría preguntar simplemente: qué proposiciones puedo formar con ellas. Y éstas son *todas* las proposiciones, y *así* vienen delimitadas.

4.52 Las proposiciones son todo lo que se sigue de la totalidad de todas las proposiciones elementales (naturalmente también del hecho de que se trata de la *totalidad de todas*). (De ahí que, en cierto sentido, quepa decir que *todas* las proposiciones son generalizaciones de las proposiciones elementales.)

4.53 La forma general de la proposición es una variable.

5 La proposición es una función veritativa de las proposiciones elementales.

(La proposición elemental es una función veritativa de sí misma.)

5.01 Las proposiciones elementales son los argumentos veritativos de la proposición.

5.02 Hay una tendencia a confundir los argumentos de funciones con los índices de nombres. Reconozco, en efecto, tanto en el argumento como en el índice el significado del signo que los contiene.

En el «$+_c$» de Russell, por ejemplo, «c» es un índice que indica que el signo entero es el signo de adición para números cardinales. Pero esta designación descansa sobre una convención arbitraria, y en lugar de «$+_c$» cabría escoger también un signo simple; en «~p», sin embargo, «p» no es índice sino un argumento: el sentido de «~p» *no puede* ser comprendido sin que antes haya sido comprendido el sentido de «p». (En el nombre Julio César, «Julio» es un índice. El índice es siempre una parte de una descripción del

ihn anhängen. Z. B. *Der* Cäsar aus dem Geschlechte der Julier.)

Die Verwechslung von Argument und Index liegt, wenn ich mich nicht irre, der Theorie Frege's von der Bedeutung der Sätze und Funktionen zugrunde. Für Frege waren die Sätze der Logik Namen, und deren Argumente die Indices dieser Namen.

5.1 Die Wahrheitsfunktionen lassen sich in Reihen ordnen.

Das ist die Grundlage der Wahrscheinlichkeitslehre.

5.101 Die Wahrheitsfunktionen jeder Anzahl von Elementarsätzen lassen sich in einem Schema folgender Art hinschreiben:

(W W W W) (p, q)	Tautologie	(Wenn p, so p; und wenn q, so q.) (p ⊃ p. q ⊃ q)
(F W W W) (p, q)	in Worten:	Nicht beides p und q. (~ (p. q))
(W F W W) (p, q)	» »	Wenn q, so p. (q ⊃ p)
(W W F W) (p, q)	» »	Wenn p, so q. (p ⊃ q)
(W W W F) (p, q)	» »	p oder q. (p v q)
(F F W W) (p, q)	» »	Nicht q. (~ q)
(F W F W) (p, q)	» »	Nicht p. (~ p)
(F W W F) (p, q)	» »	p, oder q, aber nicht beide. (p. ~ q : v : q. ~ p)
(W F F W) (p, q)		Wenn p, so q; und wenn q, so p. (p ≡ q)
(W F W F) (p, q)	» »	p
(W W F F) (p, q)	» »	q
(F F F W) (p, q)	» »	Weder p noch q. (~ q. ~q) oder (p | q)
(F F W F) (p, q)	» »	p und nicht q. (p. ~ q)
(F W F F) (p, q)	» »	q und nicht p. (q. ~ p)
(W F F F) (p, q)	» »	q und p. (q. p)
(F F F F) (p, q)	Kontradiktion	(p und nicht p; und q und nicht q.) (p. ~ p. q. ~ q)

Diejenigen Wahrheitsmöglichkeiten seiner Wahrheitsargumente, welche den Satz bewahrheiten, will ich seine *Wahrheitsgründe* nennen.

5.11 Sind die Wahrheitsgründe, die einer Anzahl von Sätzen gemeinsam sind, sämtlich auch Wahrheitsgründe eines be-

objeto, a cuyo nombre lo adjuntamos. Por ejemplo, *el* César del linaje de los Julios.)

Si no me equivoco, la confusión de argumento e índice subyace a la teoría fregeana del significado de las proposiciones y funciones. Para Frege, las proposiciones de la lógica eran nombres, y sus argumentos, los índices de estos nombres.

5.1 Las funciones veritativas pueden ordenarse en series.

Éste es el fundamento de la teoría de la probabilidad.

5.101 Las funciones veritativas de un número cualquiera de proposiciones elementales pueden escribirse en un esquema del tipo siguiente:

(V V V V) (p, q)	Tautología	(Si p, entonces p; y si q, entonces q.) (p ⊃ p.q ⊃ q)
(F V V V) (p, q)	en palabras:	No ambas p y q. [~ (p.q)]
(V F V V) (p, q)	»	Si q, entonces p. (q ⊃ p)
(V V F V) (p, q)	»	Si p, entonces q. (p ⊃ q)
(V V V F) (p, q)	»	p o q. (pvq)
(F F V V) (p, q)	»	No q. (~ q)
(F V F V) (p, q)	»	No p. (~ p)
(F V V F) (p, q)	»	p, o q, pero no ambas. (p. ~ q: v: q. ~ p)
(V F F V) (p, q)	»	Si p, entonces q; y si q, entonces p. (p ≡ q)
(V F V F) (p, q)	»	p
(V V F F) (p, q)	»	q
(F F F V) (p, q)	»	Ni p ni q. (~ p. ~ q) o (p | q)
(F F V F) (p, q)	»	p y no q. (p. ~q)
(F V F F) (p, q)	»	q y no p. (q. ~p)
(V F F F) (p, q)	»	q y p. (q.p)
(F F F F) (p, q)	Contradicción	(p y no p; y q y no q.) (p. ~ p.q. ~ q)

A las posibilidades veritativas de los argumentos veritativos que hacen verdadera la proposición las llamo sus *fundamentos veritativos*.

5.11 Si todos los fundamentos veritativos que son comunes a un número de proposiciones son, al mismo tiempo, fundamentos veritativos de una determinada proposición, entonces

stimmten Satzes, so sagen wir, die Wahrheit dieses Satzes folge aus der Wahrheit jener Sätze.

5.12 Insbesondere folgt die Wahrheit eines Satzes «p» aus der Wahrheit eines anderen «q», wenn alle Wahrheitsgründe des zweiten Wahrheitsgründe des ersten sind.

5.121 Die Wahrheitsgründe des einen sind in denen des anderen enthalten; p folgt aus q.

5.122 Folgt p aus q, so ist der Sinn von «p» im Sinne von «q» enthalten.

5.123 Wenn ein Gott eine Welt erschafft, worin gewisse Sätze wahr sind, so schafft er damit auch schon eine Welt, in welcher alle ihre Folgesätze stimmen. Und ähnlich könnte er keine Welt schaffen, worin der Satz «p» wahr ist, ohne seine sämtlichen Gegenstände zu schaffen.

5.124 Der Satz bejaht jeden Satz, der aus ihm folgt.

5.1241 «p.q» ist einer der Sätze, welche «p» bejahen und zugleich einer der Sätze, welche «q» bejahen. Zwei Sätze sind einander entgegengesetzt, wenn es keinen sinnvollen Satz gibt, der sie beide bejaht.

Jeder Satz der einem anderen widerspricht, verneint ihn.

5.13 Daß die Wahrheit eines Satzes aus der Wahrheit anderer Sätze folgt, ersehen wir aus der Struktur der Sätze.

5.131 Folgt die Wahrheit eines Satzes aus der Wahrheit anderer, so drückt sich dies durch Beziehungen aus, in welchen die Formen jener Sätze zu einander stehen; und zwar brauchen wir sie nicht erst in jene Beziehungen zu setzen, indem wir sie in einem Satz miteinander verbinden, sondern diese Beziehungen sind intern und bestehen, sobald, und dadurch, daß jene Sätze bestehen.

5.1311 Wenn wir von pvq und ~ p auf q schließen, so ist hier durch die Bezeichnungsweise die Beziehung der Satzformen von «pvq» und « ~ p» verhüllt. Schreiben wir aber z.B. statt «pvq» «p | q .|. p | q» und statt «~p» «p|p» (p|q= weder p, noch q), so wird der innere Zusammenhang offenbar.

(Daß man aus (x).fx auf fa schließen kann, das zeigt, daß die Allgemeinheit auch im Symbol «(x). fx» vorhanden ist.)

5.132 Folgt p aus q, so kann ich von q auf p schliessen; p aus q folgern.

decimos que la verdad de ésta se sigue de la verdad de aquéllas.

5.12 En particular, la verdad de una proposición «p» se sigue de la verdad de otra «q», si todos los fundamentos veritativos de la segunda lo son también de la primera.

5.121 Los fundamentos veritativos de una vienen contenidos en los de la otra; p se sigue de q.

5.122 Si p se sigue de q, entonces el sentido de «p» viene contenido en el sentido de «q».

5.123 Si un dios crea un mundo en el que determinadas proposiciones son verdaderas, con ello crea también ya un mundo en el que todas las proposiciones que se siguen de ellas son correctas. Y, de modo similar, no podría crear un mundo en el que la proposición «p» fuera verdadera sin crear todos sus objetos.

5.124 La proposición afirma cualquier proposición que se siga de ella.

5.1241 «p.q» es una de las proposiciones que afirman «p» y, a la vez, una de las proposiciones que afirman «q».

Dos proposiciones se oponen entre sí si no hay una proposición con sentido que afirme ambas.

Cualquier proposición que contradiga a otra la niega.

5.13 Que la verdad de una proposición se sigue de la verdad de otras proposiciones es cosa que percibimos a partir de la estructura de las proposiciones.

5.131 Si la verdad de una proposición se sigue de la verdad de otras, esto se expresa mediante relaciones en las que están las formas de aquellas proposiciones; y, ciertamente, no necesitamos ponerlas antes en aquellas relaciones, uniéndolas entre sí en una proposición, sino que estas relaciones son internas y se dan efectivamente tan pronto como aquellas proposiciones se dan efectivamente, y por ello.

5.1311 Si de p v q y ~p deducimos q, la relación de las formas proposicionales de «p v q» y «~p» queda oculta por el modo de designación. Pero si en lugar de «p v q» escribimos, por ejemplo, «p | q .|. p | q», y en lugar de «~p» escribimos «p | p» (p | q=ni p, ni q), entonces se hace evidente la trama interna.

(Que de (x).fx pueda deducirse fa, muestra que la generalidad está presente también en el símbolo «(x).fx».)

5.132 Si p se sigue de q, entonces puedo deducir p de q; inferir p de q.

Die Art des Schlusses ist allein aus den beiden Sätzen zu entnehmen.

Nur sie selbst können den Schluß rechtfertigen. «Schlußgesetze», welche—wie bei Frege und Russell—die Schlüsse rechtfertigen sollen, sind sinnlos, und wären überflüssig.

5.133 Alles Folgern geschieht a priori.

5.134 Aus einem Elementarsatz läßt sich kein anderer folgern.

5.135 Auf keine Weise kann aus dem Bestehen irgendeiner Sachlage auf das Bestehen einer, von ihr gänzlich verschiedenen Sachlage geschlossen werden.

5.136 Einen Kausalnexus, der einen solchen Schluß rechtfertigt, gibt es nicht.

5.1361 Die Ereignisse der Zukunft *können* wir nicht aus den gegenwärtigen erschließen.

Der Glaube an den Kausalnexus ist der *Aberglaube*.

5.1362 Die Willensfreiheit besteht darin, daß zukünftige Handlungen jetzt nicht gewußt werden können. Nur dann könnten wir sie wissen, wenn die Kausalität eine *innere* Notwendigkeit wäre, wie die des logischen Schlusses. Der Zusammenhang von Wissen und Gewußtem, ist der der logischen Notwendigkeit.

(«A weiß, daß p der Fall ist» ist sinnlos, wenn p eine Tautologie ist.)

5.1363 Wenn daraus, daß ein Satz uns einleuchtet, nicht *folgt*, daß er wahr ist, so ist das Einleuchten auch keine Rechtfertigung für unseren Glauben an seine Wahrheit.

5.14 Folgt ein Satz aus einem anderen, so sagt dieser mehr als jener, jener weniger als dieser.

5.141 Folgt p aus q und q aus p, so sind sie ein und derselbe Satz.

5.142 Die Tautologie folgt aus allen Sätzen: sie sagt Nichts.

5.143 Die Kontradiktion ist das Gemeinsame der Sätze, was *kein* Satz mit einem anderen gemein hat. Die Tautologie ist das Gemeinsame aller Sätze, welche nichts miteinander gemein haben.

Die Kontradiktion verschwindet sozusagen ausserhalb, die Tautologie innerhalb aller Sätze.

Die Kontradiktion ist die äußere Grenze der Sätze, die Tautologie ist substanzloser Mittelpunkt.

El tipo de deducción sólo puede obtenerse sacándolo de ambas proposiciones.
Sólo ellas mismas pueden justificar la deducción.
«Leyes deductivas» que —como en Frege y Russell— tienen que justificar las deducciones, carecen de sentido y serían superfluas.

5.133 Todo inferir sucede a priori.

5.134 De una proposición elemental no puede inferirse ninguna otra.

5.135 Del darse efectivo de un estado de cosas cualquiera no se puede, en modo alguno, deducir el darse efectivo de otro enteramente distinto.

5.136 No hay un nexo causal que justifique tal deducción.

5.1361 No *podemos* inferir los acaecimientos del futuro a partir de los actuales.
La creencia en el nexo causal es la *superstición*.

5.1362 La libertad de la voluntad consiste en que acciones futuras no pueden conocerse ahora. Sólo podríamos conocerlas de ser la causalidad una necesidad *interna* como la de la deducción lógica. —La conexión entre saber y sabido es la de la necesidad lógica.
(«A sabe que p es el caso» carece de sentido si p es una tautología.)

5.1363 Si del hecho de que una proposición nos resulte evidente no *se sigue* que es verdadera, entonces la evidencia tampoco es justificación alguna para nuestra creencia en su verdad.

5.14 Si una proposición se sigue de otra, entonces ésta dice más que aquélla, aquélla menos que ésta.

5.141 Si p se sigue de q y q de p, entonces son una y la misma proposición.

5.142 La tautología se sigue de todas las proposiciones: no dice nada.

5.143 La contradicción es lo común de las proposiciones que *ninguna* proposición tiene en común con otra. La tautología es lo común de todas las proposiciones que nada tienen en común entre sí.
La contradicción, por así decirlo, desaparece fuera, la tautología, dentro de todas las proposiciones.
La contradicción es el límite externo de las proposiciones, la tautología es su centro insustancial.

5.15 Ist W_r die Anzahl der Wahrheitsgründe des Satzes «r», W_{rs} die Anzahl derjenigen Wahrheitsgründe des Satzes «s», die zugleich Wahrheitsgründe von «r» sind, dann nennen wir das Verhältnis: W_{rs}: W_r das Maß der *Wahrscheinlichkeit*, welche der Satz «r» dem Satz «s» gibt.

5.151 Sei in einem Schema wie dem obigen in No. 5.101 W_r die Anzahl der «W» im Satze r; W_{rs} die Anzahl derjenigen «W» im Satze s, die in gleichen Kolonnen mit «W» des Satzes r stehen. Der Satz r gibt dann dem Satze s die Wahrscheinlichkeit: W_{rs}: W_r.

5.1511 Es gibt keinen besonderen Gegenstand, der den Wahrscheinlichkeitssätzen eigen wäre.

5.152 Sätze, welche keine Wahrheitsargumente mit einander gemein haben, nennen wir von einander unabhängig.

Zwei Elementarsätze geben einander die Wahrscheinlichkeit 1/2.

Folgt p aus q, so gibt der Satz «q» dem Satz «p» die Wahrscheinlichkeit 1. Die Gewißheit des logischen Schlusses ist ein Grenzfall der Wahrscheinlichkeit.

(Anwendung auf Tautologie und Kontradiktion.)

5.153 Ein Satz ist an sich weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich. Ein Ereignis trifft ein, oder es trifft nicht ein, ein Mittelding gibt es nicht.

5.154 In einer Urne seien gleichviel weiße und schwarze Kugeln (und keine anderen). Ich ziehe eine Kugel nach der anderen und lege sie wieder in die Urne zurück. Dann kann ich durch den Versuch feststellen, daß sich die Zahlen der gezogenen schwarzen und weißen Kugeln bei fortgesetztem Ziehen einander nähern.

Das ist also kein mathematisches Faktum.

Wenn ich nun sage: Es ist gleich wahrscheinlich, daß ich eine weiße Kugel wie eine schwarze ziehen werde, so heißt das: Alle mir bekannten Umstände (die hypothetisch angenommenen Naturgesetze mitinbegriffen) geben dem Eintreffen des einen Ereignisses nicht *mehr* Wahrscheinlichkeit als dem Eintreffen des anderen. Das heißt, sie geben—wie aus den obigen Erklärungen leicht zu entnehmen ist—jedem die Wahrscheinlichkeit 1/2.

Was ich durch den Versuch bestätige, ist, daß das Eintreffen der beiden Ereignisse von den Umständen, die ich nicht näher kenne, unabhängig ist.

5.15 Si V_r es el número de los fundamentos veritativos de la proposición «r», V_{rs} el de los fundamentos veritativos de la proposición «s», que lo son a la vez de «r», entonces llamamos a la relación: V_{rs}: V_r la medida de la probabilidad que la proposición «r» confiere a la proposición «s».

5.151 Sea, en un esquema como el anterior del número 5.101, V_r el número de los «V» en la proposición r; V_{rs} el número de los «V» en la proposición s que están en las mismas columnas con los «V» de la proposición r. La proposición r confiere entonces a la proposición s la probabilidad: V_{rs}: V_r.

5.1511 No hay objeto específico alguno, propio de las proposiciones de probabilidad.

5.152 A las proposiciones que carecen de argumentos veritativos en común las llamamos independientes entre sí.

Dos proposiciones elementales se confieren mutuamente la probabilidad 1/2.

Si p se sigue de q, entonces la proposición «q» confiere a la proposición «p» la probabilidad 1. La certeza de la deducción lógica es un caso límite de la probabilidad.

(Aplicación a la tautología y contradicción.)

5.153 Por sí misma una proposición no es probable ni improbable. Un evento ocurre o no ocurre, no hay un término medio.

5.154 Supongamos que en una urna hay igual número de bolas blancas y negras (y ninguna otra). Saco una bola tras otra y vuelvo a ponerlas en la urna. Por medio de este experimento, entonces, podré constatar que los números de las bolas negras y blancas extraídas se aproximan entre sí a medida que voy sacándolas.

Esto no es, pues, un hecho matemático.

Si ahora digo: es igualmente probable que saque una bola blanca que una negra, esto significa: todas las circunstancias que me son conocidas (incluidas las leyes de la naturaleza hipotéticamente admitidas) no confieren a la ocurrencia de un evento *más* probabilidad que a la ocurrencia de otro. Es decir, confieren —como fácilmente puede deducirse de las explicaciones anteriores— a cada uno la probabilidad 1/2.

Lo que confirmo por el experimento es que la ocurrencia de ambos eventos es independiente de las circunstancias de las que no tengo mayor conocimiento.

5.155 Die Einheit des Wahrscheinlichkeitssatzes ist: Die Umstände—die ich sonst nicht weiter kenne—geben dem Eintreffen eines bestimmten Ereignisses den und den Grad der Wahrscheinlichkeit.

5.156 So ist die Wahrscheinlichkeit eine Verallgemeinerung. Sie involviert eine allgemeine Beschreibung einer Satzform.

Nur in Ermanglung der Gewißheit gebrauchen wir die Wahrscheinlichkeit.—Wenn wir zwar eine Tatsache nicht vollkommen kennen, wohl aber *etwas* über ihre Form wissen.

(Ein Satz kann zwar ein unvollständiges Bild einer gewissen Sachlage sein, aber er ist immer *ein* vollständiges Bild.)

Der Wahrscheinlichkeitssatz ist gleichsam ein Auszug aus anderen Sätzen.

5.2 Die Strukturen der Sätze stehen in internen Beziehungen zu einander.

5.21 Wir können diese internen Beziehungen dadurch in unserer Ausdrucksweise hervorheben, daß wir einen Satz als Resultat einer Operation darstellen, die ihn aus anderen Sätzen (den Basen der Operation) hervorbringt.

5.22 Die Operation ist der Ausdruck einer Beziehung zwischen den Strukturen ihres Resultats und ihrer Basen.

5.23 Die Operation ist das, was mit dem einen Satz geschehen muß, um aus ihm den anderen zu machen.

5.231 Und das wird natürlich von ihren formalen Eigenschaften, von der internen Ähnlichkeit ihrer Formen abhängen.

5.232 Die interne Relation, die eine Reihe ordnet, ist äquivalent mit der Operation, durch welche ein Glied aus dem anderen entsteht.

5.233 Die Operation kann erst dort auftreten, wo ein Satz auf logisch bedeutungsvolle Weise aus einem anderen entsteht. Also dort, wo die logische Konstruktion des Satzes anfängt.

5.234 Die Wahrheitsfunktionen der Elementarsätze sind Resultate von Operationen, die die Elementarsätze als Basen haben. (Ich nenne diese Operationen Wahrheitsoperationen.)

5.2341 Der Sinn einer Wahrheitsfunktion von p ist eine Funktion des Sinnes von p.

Verneinung, logische Addition, logische Multiplikation, etc., etc. sind Operationen. (Die Verneinung verkehrt den Sinn des Satzes.)

5.24 Die Operation zeigt sich in einer Variablen; sie zeigt, wie

5.155 La unidad de la proposición de probabilidad es: las circunstancias —de las que, por lo demás, no tengo mayor conocimiento— confieren a la ocurrencia de un determinado evento tal y tal grado de probabilidad.

5.156 Así pues, la probabilidad es una generalización. Envuelve una descripción general de una forma proposicional.

Sólo a falta de certeza usamos la probabilidad. Cuando, en efecto, no conocemos un hecho enteramente, pero sabemos *algo* sobre su forma.

(Una proposición puede ser, sin duda, una figura incompleta de un determinado estado de cosas, pero es siempre *una* figura completa.)

La proposición de probabilidad es, por así decirlo, un extracto de otras proposiciones.

5.2 Las estructuras de las proposiciones están en relaciones internas entre sí.

5.21 Podemos resaltar estas relaciones internas en nuestro modo de expresión representando una proposición como resultado de una operación que la obtiene a partir de otras proposiciones (las bases de la operación).

5.22 La operación es la expresión de una relación entre las estructuras de su resultado y de sus bases.

5.23 La operación es lo que ha de suceder con una proposición para hacer de ella otra.

5.231 Y esto dependerá, naturalmente, de sus propiedades formales, de la similitud interna de sus formas.

5.232 La relación interna que ordena una serie es equivalente a la operación por la que un miembro surge a partir de otro.

5.233 La operación sólo puede aparecer allí donde una proposición surge de otra de modo lógicamente significativo. O sea, allí donde comienza la construcción lógica de la proposición.

5.234 Las funciones veritativas de las proposiciones elementales son resultados de operaciones que tienen como bases las proposiciones elementales. (Llamo a estas operaciones operaciones veritativas.)

5.2341 El sentido de una función veritativa de p es una función del sentido de p.

Negación, suma lógica, producto lógico, etcétera, son operaciones.

(La negación invierte el sentido de la proposición.)

man von einer Form von Sätzen zu einer anderen gelangen kann.
Sie bringt den Unterschied der Formen zum Ausdruck. (Und das Gemeinsame zwischen den Basen und dem Resultat der Operation sind eben die Basen.)

5.241 Die Operation kennzeichnet keine Form, sondern nur den Unterschied der Formen.

5.242 Dieselbe Operation, die «q» aus «p» macht, macht aus «q» «r» usf. Dies kann nur darin ausgedrückt sein, daß «p», «q», «r», etc. Variable sind, die gewisse formale Relationen allgemein zum Ausdruck bringen.

5.25 Das Vorkommen der Operation charakterisiert den Sinn des Satzes nicht.
Die Operation sagt ja nichts aus, nur ihr Resultat, und dies hängt von den Basen der Operation ab.
(Operation und Funktion dürfen nicht miteinander verwechselt werden.)

5.251 Eine Funktion kann nicht ihr eigenes Argument sein, wohl aber kann das Resultat einer Operation ihre eigene Basis werden.

5.252 Nur so ist das Fortschreiten von Glied zu Glied in einer Formenreihe (von Type zu Type in den Hierarchien Russells und Whiteheads) möglich. (Russell und Whitehead haben die Möglichkeit dieses Fortschreitens nicht zugegeben, aber immer wieder von ihr Gebrauch gemacht.)

5.2521 Die fortgesetzte Anwendung einer Operation auf ihr eigenes Resultat nenne ich ihre successive Anwendung («O'O'O'a» ist das Resultat der dreimaligen successiven Anwendung von «O' ξ» auf «a»).
In einem ähnlichen Sinne rede ich von der successiven Anwendung *mehrerer* Operationen auf eine Anzahl von Sätzen.

5.2522 Das allgemeine Glied einer Formenreihe a, O' a, O' O' a, ... schreibe ich daher so: «[a, x, O'x]». Dieser Klammerausdruck ist eine Variable. Das erste Glied des Klammerausdrucks ist der Anfang der Formenreihe, das zweite die Form eines beliebigen Gliedes x der Reihe und das dritte die Form desjenigen Gliedes der Reihe, welches auf x unmittelbar folgt.

5.2523 Der Begriff der successiven Anwendung der Operation ist äquivalent mit dem Begriff «und so weiter».

5.24 La operación se muestra en una variable; muestra cómo puede llegarse de una forma de proposiciones a otra.
Da expresión a la diferencia de las formas. (Y lo común entre las bases y el resultado de la operación son precisamente las bases.)

5.241 La operación no caracteriza forma alguna, sino sólo la diferencia de las formas.

5.242 La misma operación que de «p» hace «q», hace de «q» «r», y así sucesivamente. Esto sólo puede expresarse por el hecho de que «p», «q», «r», etcétera, son variables que expresan de modo general ciertas relaciones formales.

5.25 La ocurrencia de la operación no caracteriza el sentido de la proposición.
La operación no enuncia nada, sólo su resultado, y esto depende de las bases de la operación.
(Operación y función no deben confundirse una con otra.)

5.251 Una función no puede ser su propio argumento, pero el resultado de una operación puede convertirse, ciertamente, en su propia base.

5.252 Sólo así es posible la progresión miembro a miembro en una serie de formas (de tipo a tipo en las jerarquías de Russell y Whitehead). (Russell y Whitehead no admitieron la posibilidad de esta progresión, pero hicieron repetidamente uso de ella.)

5.2521 Llamo a la aplicación repetida de una operación a su propio resultado su «aplicación sucesiva» («O' O' O' a» es el resultado de la triple aplicación sucesiva de «O' ξ» a «a»).
En sentido parecido hablo de la aplicación sucesiva de *varias* operaciones a un número de proposiciones.

5.2522 De ahí que escriba el miembro general de una serie de formas a, O' a, O' O' a,... así: «[a, x, O' x]». Esta expresión entre paréntesis es una variable. El primer miembro de la expresión entre paréntesis es el comienzo de la serie de formas; el segundo, la forma de un miembro cualquiera x de la serie, y el tercero, la forma del miembro de la serie que sigue inmediatamente a x.

5.2523 El concepto de la aplicación sucesiva de la operación es equivalente al concepto «y así sucesivamente».

5.253 Una operación puede anular el efecto de otra. Las operaciones pueden cancelarse entre sí.

5.253 Eine Operation kann die Wirkung einer anderen rückgängig machen. Operationen können einander aufheben.

5.254 Die Operation kann verschwinden (z.B. die Verneinung in « ~ ~ p» ~ ~ p = p).

5.3 Alle Sätze sind Resultate von Wahrheitsoperationen mit den Elementarsätzen.

Die Wahrheitsoperation ist die Art und Weise, wie aus den Elementarsätzen die Wahrheitsfunktion entsteht. Nach dem Wesen der Wahrheitsoperationen wird auf die gleiche Weise, wie aus den Elementarsätzen ihre Wahrheitsfunktion, aus Wahrheitsfunktionen eine Neue. Jede Wahrheitsoperation erzeugt aus Wahrheitsfunktionen von Elementarsätzen wieder eine Wahrheitsfunktion von Elementarsätzen, einen Satz. Das Resultat jeder Wahrheitsoperation mit den Resultaten von Wahrheitsoperationen mit Elementarsätzen ist wieder das Resultat *Einer* Wahrheitsoperation mit Elementarsätzen.

Jeder Satz ist das Resultat von Wahrheitsoperationen mit Elementarsätzen.

5.31 Die Schemata No. 4.31 haben auch dann eine Bedeutung, wenn «p», «q», «r», etc. nicht Elementarsätze sind. Und es ist leicht zu sehen, daß das Satzzeichen in No. 4.442, auch wenn «p» und «q» Wahrheitsfunktionen von Elementarsätzen sind, eine Wahrheitsfunktion von Elementarsätzen ausdrückt.

5.32 Alle Wahrheitsfunktionen sind Resultate der successiven Anwendung einer endlichen Anzahl von Wahrheitsoperationen auf die Elementarsätze.

5.4 Hier zeigt es sich, daß es «logische Gegenstände», «logische Konstante» (im Sinne Freges und Russells) nicht gibt.

5.41 Denn: Alle Resultate von Wahrheitsoperationen mit Wahrheitsfunktionen sind identisch, welche eine und dieselbe Wahrheitsfunktion von Elementarsätzen sind.

5.42 Daß v, ⊃, etc. nicht Beziehungen im Sinne von rechts und links etc. sind, leuchtet ein.

Die Möglichkeit des kreuzweisen Definierens der logischen «Urzeichen» Freges und Russells zeigt schon, daß dies keine Urzeichen sind, und schon erst recht, daß sie keine Relationen bezeichnen. Und es ist offenbar, daß das « ⊃ », welches wir durch « ~ » und «v» definieren, iden-

5.254 La operación puede desaparecer (por ejemplo, la negación en «~ ~ p», ~ ~ p=p).

5.3 Todas las proposiciones son resultados de operaciones veritativas con las proposiciones elementales.

La operación veritativa es el modo y manera como a partir de las proposiciones elementales surge la función veritativa. De acuerdo con la esencia de la operación veritativa, del mismo modo que surge de las proposiciones elementales su función veritativa, surge de las funciones veritativas una nueva. Toda operación veritativa produce, a partir de funciones veritativas de proposiciones elementales, otra función veritativa de proposiciones elementales, una proposición. El resultado de toda operación veritativa con los resultados de operaciones veritativas con proposiciones elementales es nuevamente el resultado de *una* operación veritativa con proposiciones elementales.

Toda proposición es el resultado de operaciones veritativas con proposiciones elementales.

5.31 Los esquemas del número 4.31 tienen significado incluso cuando «p», «q», «r», etcétera, no son proposiciones elementales. Y es fácil de ver que el signo proposicional del número 4.442 expresa una función veritativa de proposiciones elementales incluso cuando «p» y «q» son funciones veritativas de proposiciones elementales.

5.32 Todas las funciones veritativas son resultados de la aplicación sucesiva de un número finito de operaciones veritativas a las proposiciones elementales.

5.4 Se muestra aquí que no hay «objetos lógicos», «constantes lógicas» (en el sentido de Frege y Russell).

5.41 Pues: son idénticos todos aquellos resultados de operaciones veritativas con funciones veritativas que son una y la misma función veritativa de proposiciones elementales.

5.42 Es evidente que v, ⊃, etcétera, no son relaciones en el sentido de derecha e izquierda, etcétera.

La posibilidad de la interdefinibilidad de los «signos primitivos» lógicos de Frege y Russell muestra ya que éstos no son signos primitivos y, propiamente ya, que no designan relaciones. Y es evidente que el «⊃», que definimos mediante «~» y «v», es idéntico a aquél mediante el que definimos «v» con «~», y que éste «y» es idéntico al primero. Y así sucesivamente.

tisch ist mit dem, durch welches wir «v» mit « ~ » definieren und daß dieses «v» mit dem ersten identisch ist. Usw.

5.43 Daß aus einer Tatsache p unendlich viele *andere* folgen sollten, nämlich ~ ~ p, ~ ~ ~ ~ p, etc., ist doch von vornherein kaum zu glauben. Und nicht weniger merkwürdig ist, daß die unendliche Anzahl der Sätze der Logik (der Mathematik) aus einem halben Dutzend «Grundgesetzen» folgen.

Alle Sätze der Logik sagen aber dasselbe. Nämlich Nichts.

5.44 Die Wahrheitsfunktionen sind keine materiellen Funktionen.

Wenn man z.B. eine Bejahung durch doppelte Verneinung erzeugen kann, ist dann die Verneinung—in irgendeinem Sinn—in der Bejahung enthalten? Verneint « ~ ~ p» ~p, oder bejaht es p; oder beides?

Der Satz « ~ ~ p» handelt nicht von der Verneinung wie von einem Gegenstand; wohl aber ist die Möglichkeit der Verneinung in der Bejahung bereits präjudiziert.

Und gäbe es einen Gegenstand, der « ~» hieße, so müßte « ~ ~ p» etwas anderes sagen als «p». Denn der eine Satz würde dann eben von ~ handeln, der andere nicht.

5.441 Dieses Verschwinden der scheinbaren logischen Konstanten tritt auch ein, wenn « ~ (∃ x) . ~ fx» dasselbe sagt wie «(x) . fx», oder «(∃ x) . fx.x = a» dasselbe wie «fa».

5.442 Wenn uns ein Satz gegeben ist, so sind *mit ihm* auch schon die Resultate aller Wahrheitsoperationen, die ihn zur Basis haben, gegeben.

5.45 Gibt es logische Urzeichen, so muß eine richtige Logik ihre Stellung zueinander klar machen und ihr Dasein rechtfertigen. Der Bau der Logik *aus* ihren Urzeichen muß klar werden.

5.451 Hat die Logik Grundbegriffe, so müssen sie von einander unabhängig sein. Ist ein Grundbegriff eingeführt, so muß er in allen Verbindungen eingeführt sein, worin er überhaupt vorkommt. Man kann ihn also nicht zuerst für *eine* Verbindung, dann noch einmal für eine andere einführen. Z.B.: Ist die Verneinung eingeführt, so müssen wir sie jetzt in Sätzen von der Form «~ p» ebenso verstehen, wie in Sätzen wie « ~ (pvq)», «(∃ x) . ~ fx» u. a. Wir dürfen sie nicht erst für die eine Klasse von Fällen, dann für die an-

5.43 Que de un hecho p hayan de seguirse infinitos *otros*, a saber: ~~p, ~~~~p, etcétera, es cosa difícil de creer de antemano. Y no es menos extraño que el número infinito de las proposiciones de la lógica (de la matemática) se siga de media docena de «leyes fundamentales».

Pero todas las proposiciones de la lógica dicen lo mismo. Es decir, nada.

5.44 Las funciones veritativas no son funciones materiales.

Si se puede generar, por ejemplo, una afirmación mediante doble negación, ¿viene entonces contenida la negación —en algún sentido— en la afirmación? ¿«~~q» niega ~p, o afirma p, o ambas cosas?

La proposición «~~p» no trata de la negación como de un objeto; pero la posibilidad de la negación viene prejuzgada ya en la afirmación.

Y de haber un objeto que se llamara «~», entonces «~~p» debería decir otra cosa que «p». Porque una proposición trataría entonces precisamente de ~, la otra no.

5.441 Esta desaparición de las constantes lógicas aparentes tiene lugar también cuando «~(∃ x).~fx» dice lo mismo que «(x).fx», o «(∃ x).fx.x=a» dice lo mismo que «fa».

5.442 Si se nos da una proposición también se nos dan ya *con ella* los resultados de todas las operaciones veritativas que la tienen como base.

5.45 Si hay signos primitivos lógicos, entonces una lógica correcta ha de clarificar la posición de unos respecto a otros y justificar su existencia. La construcción de la lógica *a partir* de sus signos primitivos debe llegar a esclarecerse.

5.451 Si la lógica tiene conceptos fundamentales, éstos han de ser independientes entre sí. Una vez introducido un concepto primitivo, ha de estar introducido, en general, en todas las combinaciones en las que ocurra.

No es posible, pues, introducirlo primero para *una* combinación y luego nuevamente para otra. Por ejemplo: una vez introducida una negación, tenemos que comprenderla ya tanto en proposiciones de la forma «~p» como en proposiciones como «~(pvq)», «(∃ x).~fx», entre otras. No podemos introducirla primero para una clase de casos, luego para otra, por cuanto que de proceder así quedaría dudoso si su significado sería el mismo en ambos casos, y no

dere einführen, denn es bliebe dann zweifelhaft, ob ihre Bedeutung in beiden Fällen die gleiche wäre und es wäre kein Grund vorhanden, in beiden Fällen dieselbe Art der Zeichenverbindung zu benützen.

(Kurz, für die Einführung der Urzeichen gilt, mutatis mutandis, dasselbe, was Frege («Grundgesetze der Arithmetik») für die Einführung von Zeichen durch Definitionen gesagt hat.)

5.452 Die Einführung eines neuen Behelfes in den Symbolismus der Logik muß immer ein folgenschweres Ereignis sein. Kein neuer Behelf darf in die Logik—sozusagen, mit ganz unschuldiger Miene—in Klammern oder unter dem Strich eingeführt werden.

(So kommen in den «Principia Mathematica» von Russell und Whitehead Definitionen und Grundgesetze in Worten vor. Warum hier plötzlich Worte? Dies bedürfte einer Rechtfertigung. Sie fehlt und muß fehlen, da das Vorgehen tatsächlich unerlaubt ist.) Hat sich aber die Einführung eines neuen Behelfes an einer Stelle als nötig erwiesen, so muß man sich nun sofort fragen: Wo muß dieser Behelf nun *immer* angewandt werden? Seine Stellung in der Logik muß nun erklärt werden.

5.453 Alle Zahlen der Logik müssen sich rechtfertigen lassen.

Oder vielmehr: Es muß sich herausstellen, daß es in der Logik keine Zahlen gibt.

Es gibt keine ausgezeichneten Zahlen.

5.454 In der Logik gibt es kein Nebeneinander, kann es keine Klassifikation geben.

In der Logik kann es nicht Allgemeineres und Spezielleres geben.

5.4541 Die Lösungen der logischen Probleme müssen einfach sein, denn sie setzen den Standard der Einfachheit.

Die Menschen haben immer geahnt, daß es ein Gebiet von Fragen geben müsse, deren Antworten—a priori—symmetrisch, und zu einem abgeschlossenen, regelmäßigen Gebilde vereintliegen.

Ein Gebiet, in dem der Satz gilt: simplex sigillum veri.

5.46 Wenn man die logischen Zeichen richtig einführte, so hätte man damit auch schon den Sinn aller ihrer Kombinationen eingeführt; also nicht nur «pvq» sondern auch schon « ~ (pv ~q)»

habría motivo alguno para utilizar en ambos casos el mismo tipo de combinación sígnica.

(En resumen, para la introducción de signos primitivos vale, *mutatis mutandis*, lo mismo que Frege [*Grundgesetze der Arithmetik*] dijo para la introducción de signos mediante definiciones.)

5.452 La introducción de un nuevo recurso en el simbolismo de la lógica ha de ser siempre un acontecimiento cargado de consecuencias. Ningún recurso nuevo puede introducirse en la lógica —con aire enteramente inocente, por así decirlo— entre paréntesis o a pie de línea.

(Así aparecen en los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead definiciones y leyes fundamentales en palabras. ¿Por qué aquí, de repente, palabras? Esto necesitaría una justificación. Tal justificación falta y ha de faltar, dado que el procedimiento no está, de hecho, permitido.) Pero si la introducción de un nuevo adminículo en un lugar se ha revelado necesaria, entonces hay que preguntarse en seguida: ¿dónde habrá que usar *siempre* este adminículo a partir de ahora? Su posición en la lógica es lo que hay que explicar ahora.

5.453 Todos los números de la lógica han de resultar justificables. O más bien: debe hacerse evidente que en la lógica no hay números.

No hay números prominentes.

5.454 En la lógica no hay relación de contigüidad, no puede haber clasificación alguna.

En la lógica no puede haber nada más general ni más especial.

5.4541 Las soluciones de los problemas lógicos han de ser simples, ya que imponen el estándar de la simplicidad.

Los hombres han barruntado siempre que tiene que haber un ámbito de cuestiones cuyas respuestas yazcan unidas —a priori— simétricamente y en formación cerrada, regular. Un ámbito en el que valga la proposición: *simplex sigillum veri*.

5.46 De haberse introducido correctamente los signos lógicos, se hubiera introducido también el sentido de todas sus combinaciones; o sea, no sólo «pvq», sino también ya «~ (pv~q»), etcétera, etcétera. Con ello ya se habría introducido también

etc. etc. Man hätte damit auch schon die Wirkung aller nur möglichen Kombinationen von Klammern eingeführt. Und damit wäre es klar geworden, daß die eigentlichen allgemeinen Urzeichen nicht die «pvq», «(∃x) . fx», etc. sind, sondern die allgemeinste Form ihrer Kombinationen.

5.461 Bedeutungsvoll ist die scheinbar unwichtige Tatsache, daß die logischen Scheinbeziehungen, wie v und ⊃, der Klammern bedürfen—im Gegensatz zu den wirklichen Beziehungen.

Die Benützung der Klammern mit jenen scheinbaren Urzeichen deutet ja schon darauf hin, daß diese nicht die wirklichen Urzeichen sind. Und es wird doch wohl niemand glauben, daß die Klammern eine selbständige Bedeutung haben.

5.4611 Die logischen Operationszeichen sind Interpunktionen.

5.47 Es ist klar, daß alles, was sich überhaupt *von vornherein* über die Form aller Sätze sagen läßt, sich *auf einmal* sagen lassen muß.

Sind ja schon im Elementarsatze alle logischen Operationen enthalten. Denn «fa» sagt dasselbe wie «(∃ x) . fx . x = a».

Wo Zusammengesetztheit ist, da ist Argument und Funktion, und wo diese sind, sind bereits alle logischen Konstanten.

Man könnte sagen: Die Eine logische Konstante ist das, was *alle* Sätze, ihrer Natur nach, mit einander gemein haben.

Das aber ist die allgemeine Satzform.

5.471 Die allgemeine Satzform ist das Wesen des Satzes.

5.4711 Das Wesen des Satzes angeben, heißt, das Wesen aller Beschreibung angeben, also das Wesen der Welt.

5.472 Die Beschreibung der allgemeinsten Satzform ist die Beschreibung des einen und einzigen allgemeinen Urzeichens der Logik.

5.473 Die Logik muß für sich selber sorgen.

Ein *mögliches* Zeichen muß auch bezeichnen können. Alles was in der Logik möglich ist, ist auch erlaubt. («Sokrates ist identisch» heißt darum nichts, weil es keine Eigenschaft gibt, die «identisch» heißt. Der Satz ist unsinnig, weil wir eine willkürliche Bestimmung nicht getroffen haben, aber nicht darum, weil das Symbol an und für sich unerlaubt wäre.)

Wir können uns, in gewissem Sinne, nicht in der Logik irren.

el efecto de todas las combinaciones posibles, sin más, de paréntesis. Y con ello habría quedado claro que los signos primitivos propiamente generales no son los «p*v*q», «(∃ x).fx», etcétera, sino la forma más general de sus combinaciones.

5.461 Es significativo el hecho aparentemente sin importancia de que las pseudorrelaciones lógicas como v y ⊃ precisan de los paréntesis; contrariamente a las relaciones genuinas.

El uso de los paréntesis con aquellos signos primitivos aparentes remite ya, en efecto, al hecho de que éstos no son los signos primitivos genuinos. Y nadie creerá, desde luego, que los paréntesis tienen un significado autónomo.

5.4611 Los signos lógicos de operación son signos de puntuación.

5.47 Está claro que todo cuanto puede siquiera decirse *de antemano* sobre la forma de todas las proposiciones debe poder decirse de *una vez*.

En la proposición elemental vienen ya contenidas, en efecto, todas las operaciones lógicas. Puesto que «fa» dice lo mismo que «(∃ x).fx.x=a».

Donde hay composición hay argumento y función, y donde están los dos últimos están ya todas las constantes lógicas.

Cabría decir: la única constante lógica es lo que *todas* las proposiciones tienen, por su naturaleza, en común unas con otras.

Pero esto es la forma general de la proposición.

5.471 La forma general de la proposición es la esencia de la proposición.

5.4711 Dar la esencia de la proposición quiere decir dar la esencia de toda descripción, o sea, la esencia del mundo.

5.472 La descripción de la forma más general de la proposición es la descripción del uno y único signo primitivo general de la lógica.

5.473 La lógica debe cuidarse de sí misma.

Un signo *posible* debe también poder designar. Todo lo que es posible en la lógica está también permitido. («Sócrates es idéntico» no quiere decir nada porque no hay ninguna propiedad que se llame «idéntico». La proposición es absurda porque no hemos establecido una determinación arbitraria, pero no porque el símbolo no estuviera permitido en y por sí mismo.)

En cierto sentido, no podemos equivocarnos en la lógica.

5.4731 Das Einleuchten, von dem Russell so viel sprach, kann nur dadurch in der Logik entbehrlich werden, daß die Sprache selbst jeden logischen Fehler verhindert.—Daß die Logik a priori ist, besteht darin, daß nicht unlogisch gedacht werden *kann*.

5.4732 Wir können einem Zeichen nicht den unrechten Sinn geben.

5.47321 Occams Devise ist natürlich keine willkürliche, oder durch ihren praktischen Erfolg gerechtfertigte Regel: Sie besagt, daß *unnötige* Zeicheneinheiten nichts bedeuten.

Zeichen, die *Einen* Zweck erfüllen, sind logisch äquivalent, Zeichen, die *keinen* Zweck erfüllen, logisch bedeutungslos.

5.4733 Frege sagt: Jeder rechtmäßig gebildete Satz muß einen Sinn haben; und ich sage: Jeder mögliche Satz ist rechtmäßig gebildet, und wenn er keinen Sinn hat, so kann das nur daran liegen, daß wir einigen seiner Bestandteile keine *Bedeutung* gegeben haben.

(Wenn wir auch glauben, es getan zu haben.)

So sagt «Sokrates ist identisch» darum nichts, weil wir dem Wort «identisch» als *Eigenschaftswort keine* Bedeutung gegeben haben. Denn, wenn es als Gleichheitszeichen auftritt, so symbolisiert es auf ganz andere Art und Weise—die bezeichnende Beziehung ist eine andere —, also ist auch das Symbol in beiden Fällen ganz verschieden; die beiden Symbole haben nur das Zeichen zufällig miteinander gemein.

5.474 Die Anzahl der nötigen Grundoperationen hängt *nur* von unserer Notation ab.

5.475 Es kommt nur darauf an, ein Zeichensystem von einer bestimmten Anzahl von Dimensionen—von einer bestimmten mathematischen Mannigfaltigkeit—zu bilden.

5.476 Es ist klar, daß es sich hier nicht um eine *Anzahl von Grundbegriffen* handelt, die bezeichnet werden müssen, sondern um den Ausdruck einer Regel.

5.5 Jede Wahrheitsfunktion ist ein Resultat der successiven Anwendung der Operation (- - - - -W) (ξ, ...) auf Elementarsätze.

Diese Operation verneint sämtliche Sätze in der rechten Klammer, und ich nenne sie die Negation dieser Sätze.

5.501 Einen Klammerausdruck, dessen Glieder Sätze sind, deute ich—wenn die Reihenfolge der Glieder in der Klammer

5.4731 La evidencia, de la que Russell tanto habló, sólo puede resultar superflua en la lógica en la medida en que el lenguaje mismo impide todo error lógico.—Que la lógica sea a priori consiste en que nada ilógico *puede* ser pensado.

5.4732 No podemos dar a un signo el sentido incorrecto.

5.47321 El lema de Occam no es, naturalmente, una regla arbitraria, ni una regla justificada por su éxito práctico: dice que unidades sígnicas *innecesarias* no significan nada.

Signos que cumplen *un* objetivo son lógicamente equivalentes; signos que no cumplen *ningún* objetivo son lógicamente asignificativos.

5.4733 Frege dice: cualquier proposición formada correctamente debe tener un sentido; y yo digo: cualquier proposición posible está correctamente formada y si carece de sentido ello sólo puede deberse a que no hemos dado *significado* a algunas de sus partes integrantes.

(Aunque creamos haberlo hecho.)

Así, «Sócrates es idéntico» no dice nada porque no hemos dado a la palabra «idéntico» *ningún* significado en cuanto *adjetivo*. Porque si aparece como signo de igualdad, entonces simboliza de un modo y manera totalmente distintos —la relación designante es otra diferente—, o sea, el símbolo es también en ambos casos de todo punto diferente; ambos símbolos sólo tienen casualmente uno con otro en común el signo.

5.474 El número de las operaciones fundamentales necesarias depende *sólo* de nuestra notación.

5.475 Lo único que importa es formar un sistema de signos de un determinado número de dimensiones de una multiplicidad matemática determinada.

5.476 Está claro que aquí no se trata de un *número de conceptos fundamentales* que deben ser designados, sino de la expresión de una regla.

5.5 Toda función veritativa es resultado de la aplicación sucesiva de la operación (- - - - - V) (ξ,...) a proposiciones elementales.

Esta operación niega todas las proposiciones en el paréntesis derecho y la llamo la negación de esas proposiciones.

5.501 A una expresión entre paréntesis cuyos miembros sean proposiciones la denoto —si el orden serial de los miembros en

gleichgültig ist—durch ein Zeichen von der Form «$(\bar{\xi})$» an. «ξ» ist eine Variable, deren Werte die Glieder des Klammerausdrucks sind; und der Strich über der Variablen deutet an, daß sie ihre sämtlichen Werte in der Klammer vertritt.

(Hat also ξ etwa die 3 Werte P, Q, R, so ist $(\bar{\xi}) = (P, Q, R)$.)

Die Werte der Variablen werden festgesetzt. Die Festsetzung ist die Beschreibung der Sätze, welche die Variable vertritt.

Wie die Beschreibung der Glieder des Klammerausdrukkes geschieht, ist unwesentlich.

Wir *können* drei Arten der Beschreibung unterscheiden: 1. die direkte Aufzählung. In diesem Fall können wir statt der Variablen einfach ihre konstanten Werte setzen. 2. Die Angabe einer Funktion fx, deren Werte für alle Werte von x die zu beschreibenden Sätze sind. 3. Die Angabe eines formalen Gesetzes, nach welchem jene Sätze gebildet sind. In diesem Falle sind die Glieder des Klammerausdrucks sämtliche Glieder einer Formenreihe.

5.502 Ich schreibe also statt «(- - - - - W) (ξ,...)» «$N(\bar{\xi})$». $N(\bar{\xi})$ ist die Negation sämtlicher Werte der Satzvariablen ξ.

5.503 Da sich offenbar leicht ausdrücken läßt, wie mit dieser Operation Sätze gebildet werden können und wie Sätze mit ihr nicht zu bilden sind, so muß dies auch einen exakten Ausdruck finden können.

5.51 Hat ξ nur einen Wert, so ist $N(\bar{\xi}) = \sim p$ (nicht p), hat es zwei Werte, so ist $N(\bar{\xi}) = \sim p. \sim q$ (weder p noch q).

5.511 Wie kann die allumfassende, weltspiegelnde Logik so spezielle Haken und Manipulationen gebrauchen? Nur, indem sich alle diese zu einem unendlich feinen Netzwerk, zu dem großen Spiegel, verknüpfen.

5.512 «~ *p*» ist wahr, wenn «*p*» falsch ist. Also in dem wahren Satz « ~ p» ist «p» ein falscher Satz. Wie kann ihn nun der Strich «~» mit der Wirklichkeit zum Stimmen bringen?

Das, was in «~ p» verneint, ist aber nicht das «~», sondern dasjenige, was allen Zeichen dieser Notation, welche p verneinen, gemeinsam ist.

Also die gemeinsame Regel, nach welcher «~ p», «~ ~ ~ p», «~ pv ~ p», «~ p. ~ p», etc. etc. (ad inf.) gebildet werden. Und dies Gemeinsame spiegelt die Verneinung wider.

el paréntesis es indiferente— por medio de un signo de la forma «$(\bar{\xi})$» . «ξ» es una variable cuyos valores son los miembros de la expresión entre paréntesis; y el guión sobre la variable indica que representa todos sus valores en el paréntesis. (Así pues, si ξ tiene, pongamos por caso, los tres valores P, Q, R, entonces $(\bar{\xi})$=(P, Q, R).

Los valores de la variable se estipulan.

La estipulación es la descripción de las proposiciones que representa la variable.

Cómo suceda la descripción de los miembros de la expresión entre paréntesis es inesencial.

Podemos distinguir tres tipos de descripción: 1) La enumeración directa. En este caso podemos colocar en lugar de la variable simplemente sus valores constantes. 2) Dando una función fx cuyos valores, para todos los valores de x, son las proposiciones a describir. 3) Dando una ley formal de acuerdo con la cual vienen formadas aquellas proposiciones. En este caso los miembros de la expresión entre paréntesis son los miembros todos de una serie de formas.

5.502 Escribo, pues, «$N(\bar{\xi})$» en lugar de «(- - - - - V) (ξ, ...)».

$N(\bar{\xi})$ es la negación de todos los valores de la variable proposicional.

5.503 Puesto que, evidentemente, resulta fácil expresar cómo pueden formarse proposiciones con esta operación y cómo no pueden formarse proposiciones con ella, también esto ha de poder encontrar una expresión exacta.

5.51 Si ξ sólo tiene un valor, entonces $N(\bar{\xi})$= ~p (no p); si tiene dos valores, entonces $N(\bar{\xi})$= ~p.~q (ni p ni q).

5.511 ¿Cómo puede la lógica, que todo lo abarca y que refleja el mundo, utilizar garabatos y manipulaciones tan especiales? Sólo en la medida en que todos ellos se anudan formando una red infinitamente fina, el gran espejo.

5.512 «~p» es verdadera si «p» es falsa. Así pues, en la proposición verdadéra «~p», «p» es una proposición falsa. ¿Pero cómo puedo ahora poner de acuerdo el guión «~» con la realidad? Lo que niega en «~p» no es, sin embargo, el «~», sino lo que todos los signos de esta notación que niegan p tienen en común. O sea, la regla común de acuerdo con la que se forman «~p», «~~~p», «~pv~p», «~p.~p», etcétera, etcétera (ad infinitum). Y esto común lo refleja la negación.

5.513 Man könnte sagen: Das Gemeinsame aller Symbole, die sowohl p als q bejahen, ist der Satz «p. q». Das Gemeinsame aller Symbole, die entweder *p* oder *q* bejahen, ist der Satz «pvq».

Und so kann man sagen: Zwei Sätze sind einander entgegengesetzt, wenn sie nichts miteinander gemein haben, und: Jeder Satz hat nur ein Negativ, weil es nur einen Satz gibt, der ganz außerhalb seiner liegt.

Es zeigt sich so auch in Russells Notation, daß «q: pv ~ p» dasselbe sagt wie «q»; daß «pv ~ p» nichts sagt.

5.514 Ist eine Notation festgelegt, so gibt es in ihr eine Regel, nach der alle p verneinenden Sätze gebildet werden, eine Regel, nach der alle p bejahenden Sätze gebildet werden, eine Regel, nach der alle p oder q bejahenden Sätze gebildet werden, usf. Diese Regeln sind den Symbolen äquivalent und in ihnen spiegelt sich ihr Sinn wider.

5.515 Es muß sich an unseren Symbolen zeigen, daß das, was durch «v», «.», etc. miteinander verbunden ist, Sätze sein müssen.

Und dies ist auch der Fall, denn das Symbol «p» und «q» setzt ja selbst das «v», «~», etc. voraus. Wenn das Zeichen «p» in «pvq» nicht für ein komplexes Zeichen steht, dann kann es allein nicht Sinn haben; dann können aber auch die mit «p» gleichsinnigen Zeilen «pvp», «p . p», etc. keinen Sinn haben. Wenn aber «pvp» keinen Sinn hat, dann kann auch «pvq» keinen Sinn haben.

5.5151 Muß das Zeichen des negativen Satzes mit dem Zeichen des positiven gebildet werden? Warum sollte man den negativen Satz nicht durch eine negative Tatsache ausdrücken können. (Etwa: Wenn «a» nicht in einer bestimmten Beziehung zu «b» steht, könnte das ausdrücken, daß aRb nicht der Fall ist.) Aber auch hier ist ja der negative Satz indirekt durch den positiven gebildet.

Der positive *Satz* muß die Existenz des negativen *Satzes* voraussetzen und umgekehrt.

5.52 Sind die Werte von ξ sämtliche Werte einer Funktion fx für alle Werte von x, so wird $N(\xi) = \sim (\exists x) . fx$.

5.521 Ich trenne den Begriff *Alle* von der Wahrheitsfunktion. Frege und Russell haben die Allgemeinheit in Verbindung mit dem logischen Produkt oder der logischen Summe eingeführt.

5.513 Cabría decir: lo común de todos los símbolos que afirman tanto p como q es la proposición «p.q». Lo común de todos los símbolos que afirman bien p o bien q es la proposición «p v q».

Y así cabe decir: dos proposiciones se oponen una a otra cuando no tienen nada en común. Y: cualquier proposición tiene sólo una negativa porque sólo hay una proposición que quede completamente fuera de ella.

También en la notación de Russell se muestra, así, que «q:p v~p» dice lo mismo que «q»; que «p v~p» no dice nada.

5.514 Una vez estipulada una notación hay en ella ya una regla de acuerdo con la cual se forman todas las proposiciones que niegan p; una regla de acuerdo con la cual se forman todas las proposiciones que afirman p o q, y así sucesivamente. Estas reglas son equivalentes a los símbolos y en ellos se refleja su sentido.

5.515 Tiene que mostrarse en nuestros símbolos que lo que viene unido mediante «v», «.», etcétera, han de ser proposiciones.

Y éste es ciertamente el caso, porque el símbolo «p» y «q» presupone ya por sí mismo el «v», «~», etcétera. Si el signo «p» no está en «p v q» por un signo complejo, no puede tener sentido por sí solo; pero entonces tampoco pueden tener sentido las líneas «p v p», «p.p», etcétera, que tienen el mismo sentido que «p». Pero si «p v p» no tiene sentido, tampoco «p v q» puede tenerlo.

5.5151 ¿Tiene que formarse el signo de la proposición negativa con el signo de la positiva? ¿Por qué no cabría expresar la proposición negativa mediante un hecho negativo? (Por ejemplo: si «a» no está en una relación determinada con «b», ello podría expresar que aRb no es el caso.)

Pero también aquí la proposición negativa, a decir verdad, viene indirectamente formada mediante la positiva.

La *proposición* positiva debe presuponer la existencia de la *proposición* negativa, y viceversa.

5.52 Si los valores de ξ son todos los valores de una función fx para todos los valores de x, entonces $N(\xi) = \sim (\exists x).fx$.

5.521 Separo el concepto *todo* de la función veritativa. Frege y Russell introdujeron la generalidad en conexión con el producto lógico o la suma lógica.

So wurde es schwer, die Sätze «$(\exists x) . fx$» und «$(x) . fx$», in welchen beide Ideen beschlossen liegen, zu verstehen.

5.522 Das Eigentümliche der Allgemeinheitsbezeichnung ist erstens, daß sie auf ein logisches Urbild hinweist, und zweitens, daß sie Konstante hervorhebt.

5.523 Die Allgemeinheitsbezeichnung tritt als Argument auf.

5.524 Wenn die Gegenstände gegeben sind, so sind uns damit auch schon *alle* Gegenstände gegeben.

Wenn die Elementarsätze gegeben sind, so sind damit auch *alle* Elementarsätze gegeben.

5.525 Es ist unrichtig, den Satz «$(\exists x) . fx$»—wie Russell dies tut—in Worten durch «fx ist *möglich*» wiederzugeben.

Gewißheit, Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Sachlage wird nicht durch einen Satz ausgedrückt, sondern dadurch, daß ein Ausdruck eine Tautologie, ein sinnvoller Satz, oder eine Kontradiktion ist.

Jener Präzedenzfall, auf den man sich immer berufen möchte, muß schon im Symbol selber liegen.

5.526 Man kann die Welt vollständig durch vollkommen verallgemeinerte Sätze beschreiben, das heißt also, ohne irgendeinen Namen von vornherein einem bestimmten Gegenstand zuzuordnen.

Um dann auf die gewöhnliche Ausdrucksweise zu kommen, muß man einfach nach einem Ausdruck «es gibt ein und nur ein x, welches...» sagen: Und dies x ist a.

5.5261 Ein vollkommen verallgemeinerter Satz ist, wie jeder andere Satz zusammengesetzt.

(Dies zeigt sich daran, daß wir in «$(\exists x, \varphi) . \varphi x$» «$\varphi$» und «x» getrennt erwähnen müssen. Beide stehen unabhängig in bezeichnenden Beziehungen zur Welt, wie im unverallgemeinerten Satz.)

Kennzeichen des zusammengesetzten Symbols: Es hat etwas mit *anderen* Symbolen gemeinsam.

5.5262 Es verändert ja die Wahr- oder Falschheit *jedes* Satzes etwas am allgemeinen Bau der Welt. Und der Spielraum, welcher ihrem Bau durch die Gesamtheit der Elementarsätze gelassen wird, ist eben derjenige, welchen die ganz allgemeinen Sätze begrenzen.

(Wenn ein Elementarsatz wahr ist, so ist damit doch jedenfalls Ein Elementarsatz *mehr* wahr.)

Se hizo difícil por eso comprender las proposiciones «(∃ x).fx» y «(x).fx» en las que ambas ideas están encerradas.

5.522 Lo propio del signo de generalidad es, primero, que remite a una figura lógica primitiva y, segundo, que destaca las constantes.

5.523 El signo de generalidad aparece como argumento.

5.524 Si están dados los objetos, con ello nos vienen ya dados también *todos* los objetos.

Si están dadas las proposiciones elementales, con ello nos vienen ya dadas también *todas* las proposiciones elementales.

5.525 No es correcto reproducir la proposición «(∃ x).fx» en palabras —como hace Russell— mediante «fx es *posible*».

Certeza, posibilidad e imposibilidad de un estado de cosas no vienen expresadas mediante una proposición, sino mediante el hecho de que una expresión sea una tautología, una proposición con sentido o una contradicción.

Aquel caso precedente al que uno quisiera remitirse siempre debe estar ya en el símbolo.

5.526 Cabe describir el mundo completamente mediante proposiciones enteramente generalizadas, lo que quiere decir, pues, sin adscribir de entrada a nombre alguno un objeto determinado.

Para llegar después al modo corriente de expresión hay que decir simplemente tras una expresión como «hay una y sólo una x tal que...»: y esta x es a.

5.5261 Una proposición enteramente generalizada es, como cualquier otra, una proposición compuesta. (Esto se muestra en el hecho de que en «(∃ x, φ).φ x» tenemos que mencionar separadamente «φ» y «x». Ambas están independientemente en relaciones designantes con el mundo, como en la proposición no generalizada.)

Distintivo del símbolo compuesto: tiene algo en común con *otros* símbolos.

5.5262 La verdad o falsedad de *cualquier* proposición cambia, ciertamente, algo en la trama general del mundo. Y el ámbito de juego que la totalidad de las proposiciones elementales deja a su trama es precisamente aquel que delimitan las proposiciones enteramente generalizadas.

(Si una proposición elemental es verdadera, con ello, en cualquier caso, es verdadera una proposición elemental *más*.)

5.53 Gleichheit des Gegenstandes drücke ich durch Gleichheit des Zeichens aus, und nicht mit Hilfe eines Gleichheitszeichens. Verschiedenheit der Gegenstände durch Verschiedenheit der Zeichen.

5.5301 Daß die Identität keine Relation zwischen Gegenständen ist, leuchtet ein. Dies wird sehr klar, wenn man z. B. den Satz «$(x): fx . \supset . x = a$» betrachtet. Was dieser Satz sagt, ist einfach, daß *nur* a der Funktion f genügt, und nicht, daß *nur* solche Dinge der Funktion f genügen, welche eine gewisse Beziehung zu a haben.

Man könnte nun freilich sagen, daß eben *nur* a diese Beziehung zu a habe, aber um dies auszudrücken, brauchten wir das Gleichheitszeichen selber.

5.5302 Russells Definition von «=» genügt nicht; weil man nach ihr nicht sagen kann, daß zwei Gegenstände alle Eigenschaften gemeinsam haben. (Selbst wenn dieser Satz nie richtig ist, hat er doch *Sinn*.)

5.5303 Beiläufig gesprochen: Von *zwei* Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von *Einem* zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.

5.531 Ich schreibe also nicht «$f(a, b) . a = b$», sondern «$f(a, a)$» (oder «$f(b, b)$»). Und nicht «$f(a, b) \sim a = b$», sondern «$f(a, b)$».

5.532 Und analog: Nicht «$(\exists x, y) . f(x, y) . x = y$», sondern «$(\exists x) . f(x, x)$»; und nicht «$(\exists x, y). f(x, y) . \sim x = y$», sondern «$(\exists x, y) . f(x, y)$». (Also statt des Russell'schen «$(\exists x, y) . f(x, y)$»: «$(\exists x, y) . f(x, y) . v . (\exists x) . f(x, x)$».)

5.5321 Statt «$(x): fx \supset x = a$» schreiben wir also z. B. «$(\exists x) . fx . \supset . fa: \sim (\exists x, y) . fx . fy$». Und der Satz «*nur* Ein x befriedigt f()» lautet: «$(\exists x) . fx: \sim (\exists x, y) . fx . fy$».

5.533 Das Gleichheitszeichen ist also kein wesentlicher Bestandteil der Begriffsschrift.

5.534 Und nun sehen wir, daß Scheinsätze wie: «$a = a$», «$a = b . b = c . \supset a = c$», «$(x) . x = x$», «$(\exists x) . x = a$», etc. sich in einer richtigen Begriffsschrift gar nicht hinschreiben lassen.

5.535 Damit erledigen sich auch alle Probleme, die an solche Scheinsätze geknüpft waren.

Alle Probleme, die Russells *Axiom of Infinity* mit sich bringt, sind schon hier zu lösen.

Das, was das *Axiom of infinity* sagen soll, würde sich in der

5.53 Expreso la igualdad del objeto mediante la igualdad del signo y no con ayuda de un signo de igualdad. La diversidad de los objetos, mediante la de los signos.

5.5301 Es evidente que la identidad no es una relación entre objetos. Esto queda muy claro si se considera, por ejemplo, la proposición «(x):fx .⊃ .x=a». Lo que esta proposición dice es simplemente que *sólo* a satisface la función f, y no que *sólo* satisfacen la función f aquellas cosas que están en una determinada relación con a.

Cabría decir, por supuesto, que *sólo* a está, efectivamente, en esa relación con a, pero para expresar esto necesitaríamos el propio signo de igualdad.

5.5302 La definición russelliana de «=» no basta; porque no puede decirse en orden a ella que dos objetos tengan todas las propiedades en común. (Aun cuando esta proposición jamás sea correcta, tiene, sin embargo, *sentido*.)

5.5303 Dicho sea de paso: es absurdo decir de *dos* cosas que son idénticas, y decir de *una* que es idéntica a sí misma no dice absolutamente nada.

5.531 Así pues, no escribo «f(a, b).a=b», sino «f(a, a)» (o «f(b, b)»). Y no «f(a, b).~a=b», sino «f(a, b)».

5.532 Y análogamente: no «(∃x, y).f(x, y).x=y», sino «(∃x). f(x, x)»; y no «(∃x, y).f(x, y).~ x=y», sino «(∃x, y).f(x, y)».

(Esto es, en lugar del russelliano «(∃x, y).f(x, y)» : «(∃x, y).f(x, y) v.(∃x).f(x, x)».)

5.5321 Así pues, en lugar de «(x): fx ⊃ x = a» escribimos, por ejemplo, «(∃x).fx.⊃.fa:~(∃x, y).fx fy». Y la proposición «*sólo* una x satisface f()» suena: «(∃x).fx: ~(∃x, y).fx.fy».

5.533 El signo de igualdad no es, pues, componente esencial alguno de la escritura conceptual.

5.534 Y ahora vemos que pseudoproposiciones como: «a = a», «a=b.b=c . ⊃ a=c», «(x).x=x», «(∃x).x=a», etcétera, no pueden escribirse en absoluto en una escritura conceptual correcta.

5.535 Con ello se solventan asimismo todos los problemas que venían vinculados a tales pseudoproposiciones.

Todos los problemas que lleva consigo el *Axiom of Infinity* de Russell pueden ser resueltos ya aquí.

Lo que ha de decir el *Axiom of infinity* se expresaría en el

Sprache dadurch ausdrücken, daß es unendlich viele Namen mit verschiedener Bedeutung gäbe.

5.5351 Es gibt gewisse Fälle, wo man in Versuchung gerät, Ausdrücke von der Form «a=a» oder «$p \supset p$» u. dgl. zu benützen. Und zwar geschieht dies, wenn man von dem Urbild: Satz, Ding, etc. reden möchte. So hat Russell in den *Principia Mathematica* den Unsinn «p ist ein Satz» in Symbolen durch «$p \supset p$» wiedergegeben und als Hypothese vor gewisse Sätze gestellt, damit deren Argumentstellen nur von Sätzen besetzt werden könnten.

(Es ist schon darum Unsinn, die Hypothese $p \supset p$ vor einen Satz zu stellen, um ihm Argumente der richtigen Form zu sichern, weil die Hypothese für einen Nicht-Satz als Argument nicht falsch, sondern unsinnig wird, und weil der Satz selbst durch die unrichtige Gattung von Argumenten unsinnig wird, also sich selbst ebenso gut, oder so schlecht, vor den unrechten Argumenten bewahrt, wie die zu diesem Zweck angehängte sinnlose Hypothese.)

5.5352 Ebenso wollte man «Es gibt keine *Dinge*» ausdrücken durch «$\sim (\exists x) . x = x$». Aber selbst wenn dies ein Satz wäre,—wäre er nicht auch wahr, wenn es zwar «Dinge gäbe», aber diese nicht mit sich selbst identisch wären?

5.54 In der allgemeinen Satzform kommt der Satz im Satze nur als Basis der Wahrheitsoperationen vor.

5.541 Auf den ersten Blick scheint es, als könne ein Satz in einem anderen auch auf andere Weise vorkommen.

Besonders in gewissen Satzformen der Psychologie, wie «A glaubt, daß p der Fall ist», oder «A denkt p», etc.

Hier scheint es nämlich oberflächlich, als stünde der Satz p zu einem Gegenstand A in einer Art von Relation.

(Und in der modernen Erkenntnistheorie (Russell, Moore, etc.) sind jene Sätze auch so aufgefaßt worden.)

5.542 Es ist aber klar, daß «A glaubt, daß p», «A denkt p», «A sagt p» von der Form «'p' sagt p» sind: Und hier handelt es sich nicht um eine Zuordnung von einer Tatsache und einem Gegenstand, sondern um die Zuordnung von Tatsachen durch Zuordnung ihrer Gegenstände.

5.5421 Dies zeigt auch, daß die Seele—das Subjekt etc.—wie sie

lenguaje por la presencia de infinitos nombres con significado diferente.

5.5351 Hay ciertos casos en los que se tiene la tentación de utilizar expresiones de la forma «a=a» o «p ⊃ p», y similares. Y tal sucede, efectivamente, cuando se quiere hablar de la figura primitiva: proposición, cosa, etcétera. Así, Russell ha reproducido simbólicamente en los *Principia Mathematica* el absurdo «p es una proposición» mediante «p ⊃ p», y lo ha puesto como hipótesis ante ciertas proposiciones, con el fin de que sus lugares argumentales no pudieran ser ocupados sino por proposiciones.

(Poner la hipótesis p ⊃ p ante una proposición para asegurarle argumentos de la forma correcta es absurdo ya porque la hipótesis, para una no-proposición como argumento, no pasa a ser falsa, sino absurda, y porque la proposición misma se convierte en absurda por argumentos de tipo incorrecto, esto es, se preserva tan bien o tan mal a sí misma de los argumentos incorrectos como la hipótesis sin sentido añadida a tal efecto.)

5.5352 Igualmente querría expresarse «no hay *cosas*» mediante «~(∃ x).x=x». Pero, incluso siendo esto una proposición, ¿acaso no sería también verdadera si «hubiera cosas», sí, pero cosas que no fueran idénticas a sí mismas?

5.54 En la forma general de la proposición, la proposición no ocurre en la proposición sino como base de operaciones veritativas.

5.541 A primera vista parece como si una proposición pudiera ocurrir en otra también de otro modo. Especialmente en ciertas formas proposicionales de la psicología como «A cree que p es el caso», o «A piensa p», etcétera.

Aquí, a una mirada superficial puede parecer, ciertamente, como si la proposición p estuviera con un objeto A en una clase de relación.

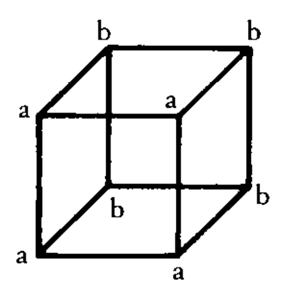
(Y en la moderna teoría del conocimiento [Russell, Moore, etcétera], dichas proposiciones, en efecto, han sido concebidas así.)

5.542 Pero está claro que «A cree que p», «A piensa p», «A dice p» son de la forma «'p' dice p»: y aquí no se trata de una coordinación de un hecho y un objeto, sino de la coordinación de hechos mediante la coordinación de sus objetos.

in der heutigen oberflächlichen Psychologie aufgefaßt wird, ein Unding ist.
Eine zusammengesetzte Seele wäre nämlich keine Seele mehr.

5.5422 Die richtige Erklärung der Form des Satzes «A urteilt p» muß zeigen, daß es unmöglich ist, einen Unsinn zu urteilen. (Russells Theorie genügt dieser Bedingung nicht.)

5.5423 Einen Komplex wahrnehmen, heißt, wahrnehmen, daß sich seine Bestandteile so und so zu einander verhalten.
Dies erklärt wohl auch, daß man die Figur auf zweierlei Art als Würfel sehen kann; und alle ähnlichen Erscheinungen. Denn wir sehen eben wirklich zwei verschiedene Tatsachen.



(Sehe ich erst auf die Ecken a und nur flüchtig auf b, so erscheint a vorne; und umgekehrt.)

5.55 Wir müssen nun die Frage nach allen möglichen Formen der Elementarsätze a priori beantworten. Der Elementarsatz besteht aus Namen. Da wir aber die Anzahl der Namen von verschiedener Bedeutung nicht angeben können, so können wir auch nicht die Zusammensetzung des Elementarsatzes angeben.

5.551 Unser Grundsatz ist, daß jede Frage, die sich überhaupt durch die Logik entscheiden läßt, sich ohne weiteres entscheiden lassen muß.
(Und wenn wir in die Lage kommen, ein solches Problem durch Ansehen der Welt beantworten zu müssen, so zeigt dies, daß wir auf grundfalscher Fährte sind.)

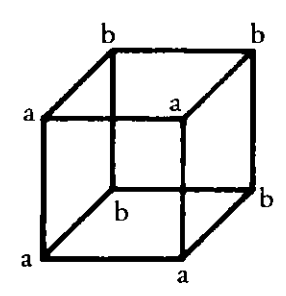
5.552 Die «Erfahrung», die wir zum Verstehen der Logik brauchen, ist nicht die, daß sich etwas so und so verhält, sondern, daß etwas *ist:* aber das ist eben *keine* Erfahrung.

5.5421 Esto muestra también que el alma —el sujeto, etcétera—, tal como es concebida en la actual psicología superficial, es una quimera.

Un alma compuesta no sería ya, ciertamente, un alma.

5.5422 La explicación correcta de la forma de la proposición «A juzga p» ha de mostrar que es imposible juzgar un absurdo. (La teoría de Russell no satisface esta condición.)

5.5423 Percibir un complejo quiere decir percibir que sus partes integrantes se comportan unas respecto de otras de tal y tal modo. Esto explica asimismo, ciertamente, que la figura



pueda ser vista de dos modos como cubo; y todos los fenómenos similares. Porque en realidad lo que vemos son dos hechos diferentes.

(Si miro primero a los ángulos a y sólo fugazmente a los b, entonces a aparece delante; y viceversa.)

5.55 Debemos responder ahora a priori a la pregunta por todas las formas posibles de proposiciones elementales.

La proposición elemental consta de nombres. Pero como no podemos aducir el número de nombres de significado diferente, tampoco podemos aducir la composición de la proposición elemental.

5.551 Nuestro principio fundamental es que cualquier interrogante que pueda resolverse en general mediante la lógica ha de poder resolverse sin más.

(Y si llegamos a la situación de tener que solucionar un problema de este tipo contemplando el mundo, ello mostraría que vamos por caminos radicalmente equivocados.)

5.552 La «experiencia» que necesitamos para comprender la lógica no es la de que algo se comporta de tal y tal modo, sino la de que algo *es*; pero esto, justamente, no es *ninguna* experiencia.

Die Logik ist *vor* jeder Erfahrung — daß etwas *so* ist. Sie ist vor dem Wie, nicht vor dem Was.

5.5521 Und wenn dies nicht so wäre, wie könnten wir die Logik anwenden? Man könnte sagen: Wenn es eine Logik gäbe, auch wenn es keine Welt gäbe, wie könnte es dann eine Logik geben, da es eine Welt gibt.

5.553 Russell sagte, es gäbe einfache Relationen zwischen verschiedenen Anzahlen von Dingen (Individuals). Aber zwischen welchen Anzahlen? Und wie soll sich das entscheiden?—Durch die Erfahrung?

(Eine ausgezeichnete Zahl gibt es nicht.)

5.554 Die Angabe jeder speziellen Form wäre vollkommen willkürlich.

5.5541 Es soll sich a priori angeben lassen, ob ich z. B. in die Lage kommen kann, etwas mit dem Zeichen einer 27stelligen Relation bezeichnen zu müssen.

5.5542 Dürfen wir denn aber überhaupt so fragen? Können wir eine Zeichenform aufstellen und nicht wissen, ob ihr etwas entsprechen könne? Hat die Frage einen Sinn: Was muß *sein*, damit etwas der-Fall-sein kann?

5.555 Es ist klar, wir haben vom Elementarsatz einen Begriff, abgesehen von seiner besonderen logischen Form.

Wo man aber Symbole nach einem System bilden kann, dort ist dieses System das logisch wichtige und nicht die einzelnen Symbole.

Und wie wäre es auch möglich, daß ich es in der Logik mit Formen zu tun hätte, die ich erfinden kann; sondern mit dem muß ich es zu tun haben, was es mir möglich macht, sie zu erfinden.

5.556 Eine Hierarchie der Formen der Elementarsätze kann es nicht geben. Nur was wir selbst konstruieren, können wir voraussehen.

5.5561 Die empirische Realität ist begrenzt durch die Gesamtheit der Gegenstände. Die Grenze zeigt sich wieder in der Gesamtheit der Elementarsätze.

Die Hierarchien sind und müssen unabhängig von der Realität sein.

5.5562 Wissen wir aus rein logischen Gründen, daß es Elementarsätze geben muß, dann muß es jeder wissen, der die Sätze in ihrer unanalysierten Form versteht.

La lógica está *antes* de toda experiencia —de que algo es *así*. Está antes del cómo, no antes del qué.

5.5521 Y si esto no fuera así, ¿cómo podríamos aplicar la lógica? Cabría decir: si hubiera una lógica aunque no hubiera ningún mundo, ¿cómo podría entonces haber una lógica dado que hay un mundo?

5.553 Russell dijo que hay relaciones simples entre diferentes números de cosas (*Individuals*). Pero ¿entre qué números? Y ¿cómo puede decidirse esto? —¿Por la experiencia?
(No hay un número prominente.)

5.554 La determinación de cualquier forma especial sería enteramente arbitraria.

5.5541 Tiene que resultar determinable a priori, por ejemplo, si puedo llegar a encontrarme en la situación de tener que designar algo con el signo de una relación de 27 términos.

5.5542 Pero ¿podemos siquiera preguntar así? ¿Podemos establecer una forma sígnica y no saber si puede corresponderle algo?
¿Tiene sentido la pregunta: qué ha de *ser* para que algo pueda ser-el-caso?

5.555 Está claro que tenemos un concepto de la proposición elemental, prescindiendo de su forma lógica especial.
Pero donde pueden construirse símbolos de acuerdo a un sistema, allí lo lógicamente importante es este sistema y no cada uno de los símbolos particulares.
Cómo iba a ser posible que en lógica tuviera que habérmelas con fórmulas que puedo inventar; más bien tengo que habérmelas con aquello que me posibilita inventarlas.

5.556 No puede haber una jerarquía de las formas de las proposiciones elementales. Sólo podemos predecir lo que nosotros mismos construimos.

5.5561 La realidad empírica viene limitada por la totalidad de los objetos. El límite vuelve a mostrarse en la totalidad de las proposiciones elementales. Las jerarquías son y tienen que ser independientes de la realidad.

5.5562 Si sabemos por motivos puramente lógicos que tiene que haber proposiciones elementales, entonces cualquiera que comprenda las proposiciones en su forma no analizada tiene que saberlo.

5.5563 Alle Sätze unserer Umgangssprache sind tatsächlich, so wie sie sind, logisch vollkommen geordnet.—Jenes Einfachste, was wir hier angeben sollen, ist nicht ein Gleichnis der Wahrheit, sondern die volle Wahrheit selbst.
(Unsere Probleme sind nicht abstrakt, sondern vielleicht die konkretesten, die es gibt.)

5.557 Die *Anwendung* der Logik entscheidet darüber, welche Elementarsätze es gibt.
Was in der Anwendung liegt, kann die Logik nicht vorausnehmen.
Das ist klar: Die Logik darf mit ihrer Anwendung nicht kollidieren.
Aber die Logik muß sich mit ihrer Anwendung berühren.
Also dürfen die Logik und ihre Anwendung einander nicht übergreifen.

5.5571 Wenn ich die Elementarsätze nicht a priori angeben kann, dann muß es zu offenbarem Unsinn führen, sie angeben zu wollen.

5.6 *Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt.

5.61 Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen.
Wir können also in der Logik nicht sagen: Das und das gibt es in der Welt, jenes nicht.
Das würde nämlich scheinbar voraussetzen, daß wir gewisse Möglichkeiten ausschließen, und dies kann nicht der Fall sein, da sonst die Logik über die Grenzen der Welt hinaus müßte: wenn sie nämlich diese Grenzen auch von der anderen Seite betrachten könnte.
Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht *sagen*, was wir nicht denken können.

5.62 Diese Bemerkung gibt den Schlüssel zur Entscheidung der Frage, inwieweit der Solipsismus eine Wahrheit ist.
Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur läßt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich.
Daß die Welt *meine* Welt ist, das zeigt sich darin, daß die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten.

5.621 Die Welt und das Leben sind Eins.

5.63 Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos.)

5.5563 Todas las proposiciones de nuestro lenguaje ordinario están de hecho, tal como están, perfectamente ordenadas desde un punto de vista lógico. Lo más simple que hemos de indicar aquí no es un símil de la verdad, sino la verdad misma.

(Nuestros problemas no son abstractos, sino acaso los más concretos que existen.)

5.557 La *aplicación* de la lógica decide qué proposiciones elementales hay.

Lo que pertenece a la aplicación es cosa que la lógica no puede anticipar.

Esto es claro: la lógica no puede chocar con su aplicación.

Pero la lógica ha de tocarse con su aplicación.

La lógica y su aplicación, pues, no pueden invadirse una a otra.

5.5571 Si no puedo especificar a priori las proposiciones elementales, querer especificarlas tendrá que llevar a un manifiesto absurdo.

5.6 *Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo.

5.61 La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus limites.

No podemos, por consiguiente, decir en lógica: en el mundo hay esto y esto, aquello no.

En efecto, esto presupondría, aparentemente, que excluimos ciertas posibilidades; y ello no puede ser el caso, porque, de otro modo, la lógica tendría que rebasar los límites del mundo: si es que, efectivamente, pudiera contemplar tales límites también desde el otro lado.

Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar.

5.62 Esta observación ofrece la clave para resolver la cuestión de en qué medida es el solipsismo una verdad.

En rigor, lo que el solipsismo *entiende* es plenamente correcto, sólo que eso no se puede *decir*, sino que se muestra.

Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo.

5.621 El mundo y la vida son una y la misma cosa.

5.63 Yo soy mi mundo. (El microcosmos.)

5.631 Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht.

Wenn ich ein Buch schriebe «Die Welt, wie ich sie vorfand», so wäre darin auch über meinen Leib zu berichten und zu sagen, welche Glieder meinem Willen unterstehen und welche nicht etc., dies ist nämlich eine Methode, das Subjekt zu isolieren, oder vielmehr zu zeigen, daß es in einem wichtigen Sinne kein Subjekt gibt: Von ihm allein nämlich könnte in diesem Buche *nicht* die Rede sein.

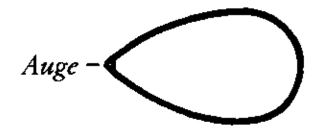
5.632 Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.

5.633 Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken?

Du sagst, es verhält sich hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*.

Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schliessen, daß es von einem Auge gesehen wird.

5.6331 Das Gesichtsfeld hat nämlich nicht etwa eine solche Form:



5.634 Das hängt damit zusammen, daß kein Teil unserer Erfahrung auch a priori ist.

Alles, was wir sehen, könnte auch anders sein. Alles, was wir überhaupt beschreiben können, könnte auch anders sein.

Es gibt keine Ordnung der Dinge a priori.

5.64 Hier sieht man, daß der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt. Das Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität.

5.641 Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht-psychologisch vom Ich die Rede sein kann.

Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, daß die «Welt meine Welt ist».

Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze—nicht ein Teil der Welt.

5.631 El sujeto pensante, representante, no existe.

Si yo escribiera un libro, «El mundo tal como lo encontré», debería informar en él también sobre mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etcétera; ciertamente esto es un método para aislar el sujeto o, más bien, para mostrar que en un sentido relevante no hay sujeto: de él solo, en efecto, *no* cabría tratar en este libro.

5.632 El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.

5.633 ¿Dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico?

Dices que ocurre aquí enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo *no* lo ves realmente.

Y nada en *el campo visual* permite inferir que es visto por un ojo.

5.6331 El campo visual no tiene, en efecto, y por así decirlo, una forma como ésta:



5.634 Esto guarda relación con el hecho de que ninguna parte de nuestra experiencia es tampoco a priori.

Todo lo que vemos podría ser también de otra manera.

En general, todo lo que podemos describir podría ser también de otra manera.

No hay orden alguno a priori de las cosas.

5.64 Se ve aquí como, llevado a sus últimas consecuencias, el solipsismo coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada.

5.641 Existe, pues, realmente un sentido en el que en filosofía puede tratarse no-psicológicamente del yo.

El yo entra en la filosofía por el hecho de que el «mundo es mi mundo».

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo.

6 Die allgemeine Form der Wahrheitsfunktion ist: $[\bar{p}, \xi, N(\bar{\xi})]$.
Dies ist die allgemeine Form des Satzes.

6.001 Dies sagt nichts anderes, als daß jeder Satz ein Resultat der successiven Anwendung der Operation $N'(\bar{\xi})$ auf die Elementarsätze ist.

6.002 Ist die allgemeine Form gegeben, wie ein Satz gebaut ist, so ist damit auch schon die allgemeine Form davon gegeben, wie aus einem Satz durch eine Operation ein anderer erzeugt werden kann.

6.01 Die allgemeine Form der Operation $\Omega'(\bar{\eta})$ ist also:
$[\bar{\xi}, N(\bar{\xi})]'(\bar{\eta})$ $(= [\bar{\eta}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})])$.
Das ist die allgemeinste Form des Überganges von einem Satz zum anderen.

6.02 Und *so* kommen wir zu den Zahlen: Ich definiere

$x = \Omega^{0\prime} x$ Def. und
$\Omega'\Omega^{\nu\prime} x = \Omega^{\nu+1\prime} x$ Def.

Nach diesen Zeichenregeln schreiben wir also die
Reihe $x, \Omega' x, \Omega'\Omega' x, \Omega'\Omega'\Omega' x, \ldots$
so: $\Omega^{0\prime} x, \Omega^{0+1\prime} x, \Omega^{0+1+1\prime} x, \Omega^{0+1+1+1\prime} x, \ldots$
Also schreibe ich statt «$[x, \xi, \Omega'\xi]$»:
«$[\Omega^{0\prime} x, \Omega^{\nu\prime} x, \Omega^{\nu+1\prime} x]$».

Und definiere:

$0 + 1 = 1$ Def.
$0 + 1 + 1 = 2$ Def.
$0 + 1 + 1 + 1 = 3$ Def.
(usf.)

6.021 Die Zahl ist der Exponent einer Operation.

6.022 Der Zahlbegriff ist nichts anderes als das Gemeinsame aller Zahlen, die allgemeine Form der Zahl.
Der Zahlbegriff ist die variable Zahl.
Und der Begriff der Zahlengleichheit ist die allgemeine Form aller speziellen Zahlengleichheiten.

6.03 Die allgemeine Form der ganzen Zahl ist: $[0, \xi, \xi + 1]$.

6.031 Die Theorie der Klassen ist in der Mathematik ganz überflüssig.

6 La forma general de la función veritativa es: $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$.
Ésta es la forma general de la proposición.

6.001 Esto no dice otra cosa sino que toda proposición es un resultado de la aplicación sucesiva de la operación $N'(\bar{\xi})$ a las proposiciones elementales.

6.002 Dada la forma general de cómo una proposición está construida, con ello viene dada asimismo la forma general según la cual a partir de una proposición cabe obtener otra por medio de una operación.

6.01 La forma general de la operación $\Omega'(\bar{\eta})$ es, pues:
$[\bar{\xi}, N(\bar{\xi})]\,(\bar{\eta})\ (= [\bar{\eta}, \xi, N(\bar{\xi})]$.
Ésta es la forma más general de la transición de una proposición a otra.

6.02 Y *así* llegamos a los números: defino

$x = \Omega^{0}{}'\, x$ Def. y
$\Omega'\Omega^{v}{}'\, x = \Omega^{v+1}{}'\, x$ Def.

De acuerdo con estas reglas sígnicas escribimos, pues, la serie $x, \Omega'x, \Omega'\Omega'x, \Omega'\Omega'\Omega'x, \ldots$
así: $\Omega^{0}{}'x, \Omega^{0+1}{}'x, \Omega^{0+1+1}{}'x, \Omega^{0+1+1+1}{}'x, \ldots$
O sea, en lugar de «$[x, \xi, \Omega'\xi]$», escribo:
«$[\Omega^{0}{}'x, \Omega^{v}{}'x, \Omega^{v+1}{}'x]$».

Y defino:

$0 + 1 = 1$ Def.
$0 + 1 + 1 = 2$ Def.
$0 + 1 + 1 + 1 = 3$ Def.
(Y así sucesivamente.)

6.021 El número es el exponente de una operación.

6.022 El concepto de número no es otra cosa que lo común de todos lós números, la forma general del número.
El concepto de número es el número variable.
Y el concepto de igualdad numérica es la forma general de todas las igualdades numéricas especiales.

6.03 La forma general del número entero es: $[0, \xi, \xi + 1]$.

6.031 La teoría de las clases es enteramente superflua en la matemática.

Dies hängt damit zusammen, daß die Allgemeinheit, welche wir in der Mathematik brauchen, nicht die *zufällige* ist.

6.1 Die Sätze der Logik sind Tautologien.

6.11 Die Sätze der Logik sagen also Nichts. (Sie sind die analytischen Sätze.)

6.111 Theorien, die einen Satz der Logik gehaltvoll erscheinen lassen, sind immer falsch. Man könnte z. B. glauben, daß die Worte «wahr» und «falsch» zwei Eigenschaften unter anderen Eigenschaften bezeichnen, und da erschiene es als eine merkwürdige Tatsache, daß jeder Satz eine dieser Eigenschaften besitzt. Das scheint nun nichts weniger als selbstverständlich zu sein, ebensowenig selbstverständlich, wie etwa der Satz, «alle Rosen sind entweder gelb oder rot» klänge, auch wenn er wahr wäre. Ja, jener Satz bekommt nun ganz den Charakter eines naturwissenschaftlichen Satzes, und dies ist das sichere Anzeichen dafür, daß er falsch aufgefaßt wurde.

6.112 Die richtige Erklärung der logischen Sätze muß ihnen eine einzigartige Stellung unter allen Sätzen geben.

6.113 Es ist das besondere Merkmal der logischen Sätze, daß man am Symbol allein erkennen kann, daß sie wahr sind, und diese Tatsache schließt die ganze Philosophie der Logik in sich. Und so ist es auch eine der wichtigsten Tatsachen, daß sich die Wahrheit oder Falschheit der nichtlogischen Sätze *nicht* am Satz allein erkennen läßt.

6.12 Daß die Sätze der Logik Tautologien sind, das *zeigt* die formalen—logischen—Eigenschaften der Sprache, der Welt.

Daß ihre Bestandteile *so* verknüpft eine Tautologie ergeben, das charakterisiert die Logik ihrer Bestandteile.

Damit Sätze, auf bestimmte Art und Weise verknüpft, eine Tautologie ergeben, dazu müssen sie bestimmte Eigenschaften der Struktur haben. Daß sie *so* verbunden eine Tautologie ergeben, zeigt also, daß sie diese Eigenschaften der Struktur besitzen.

6.1201 Daß z. B. die Sätze «p» und « ~p» in der Verbindung « ~ (p . ~ p)» eine Tautologie ergeben, zeigt, daß sie einander widersprechen. Daß die Sätze «p ⊃ q», «p» und «q» in der Form «(p ⊃ q). (p): ⊃ : (q)» miteinander verbunden eine Tautologie ergeben, zeigt, daß q aus p und p ⊃ q folgt. Daß

Esto guarda relación con el hecho de que la generalidad que necesitamos en la matemática no es la *casual*.

6.1 Las proposiciones de la lógica son tautologías.

6.11 Las proposiciones de la lógica, pues, no dicen nada. (Son las proposiciones analíticas.)

6.111 Las teorías que presentan una proposición de la lógica como llena de contenido son siempre falsas. Cabría, por ejemplo, creer que las palabras «verdadero» y «falso» designan dos propiedades entre otras, en cuyo caso parecería un hecho curioso que cada proposición poseyera una de estas propiedades. Nada menos evidente ahora que esto; tan escasamente evidente como sonaría, por ejemplo, la proposición «todas las rosas son o bien amarillas o bien rojas», aunque fuera verdadera. En efecto, esta proposición asume ahora por entero el carácter de una proposición científico-natural, y esto es el indicio seguro de que fue concebida falsamente.

6.112 La explicación correcta de las proposiciones lógicas ha de conferirles un lugar exclusivo entre todas las proposiciones.

6.113 Que a la sola luz del símbolo pueda reconocerse que son verdaderas es característica peculiar de las proposiciones lógicas, y este hecho encierra en sí toda la filosofía de la lógica. Y del mismo modo, que *no* pueda reconocerse en la sola proposición la verdad o falsedad de las proposiciones no lógicas, es también uno de los hechos más importantes.

6.12 Que las proposiciones de la lógica sean tautologías es cosa que *muestra* las propiedades formales —lógicas— del lenguaje, del mundo.

Que sus partes integrantes, *así* unidas, den una tautología, es cosa que caracteriza la lógica de sus partes integrantes.

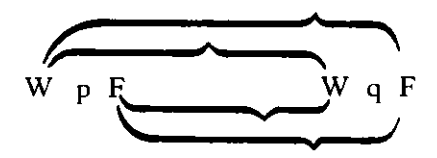
Para que proposiciones, unidas de un determinado modo y manera, den una tautología, han de tener determinadas propiedades estructurales. Que *así* unidas den una tautología, es cosa, pues, que muestra que poseen esas propiedades estructurales.

6.1201 Que, por ejemplo, las proposiciones «p» y «~p» den una tautología en la combinación «~(p.~p)» es cosa que muestra que se contradicen entre sí. Que las proposiciones «p⊃q», «p» y «q» den una tautología combinadas entre sí en la forma «(p⊃q).(p): ⊃ : (q)» es cosa que muestra que q

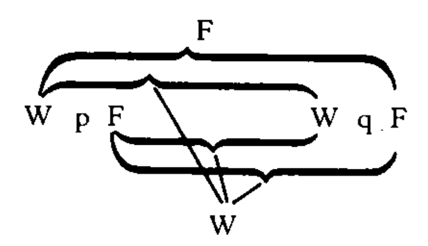
«(x) . fx: ⊃ : fa» eine Tautologie ist, daß fa aus (x) . fx folgt. etc. etc.

6.1202 Es ist klar, daß man zu demselben Zweck statt der Tautologien auch die Kontradiktionen verwenden könnte.

6.1203 Um eine Tautologie als solche zu erkennen, kann man sich, in den Fällen, in welchen in der Tautologie keine Allgemeinheitsbezeichnung vorkommt, folgender anschaulichen Methode bedienen: Ich schreibe statt «p», «q», «r» etc. «WpF», «WqF», «WrF» etc. Die Wahrheitskombination drücke ich durch Klammern aus. Z. B.:



und die Zuordnung der Wahr- oder Falschheit des ganzen Satzes und der Wahrheitskombinationen der Wahrheitsargumente durch Striche auf folgende Weise:



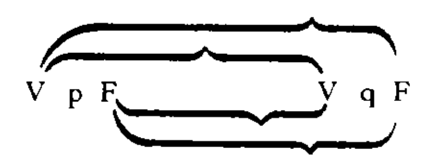
Dies Zeichen würde also z. B. den Satz p ⊃ q darstellen. Nun will ich z. B. den Satz ~ (p. ~ p) (Gesetz des Widerspruchs) daraufhin untersuchen, ob er eine Tautologie ist. Die Form «~ξ» wird in unserer Notation



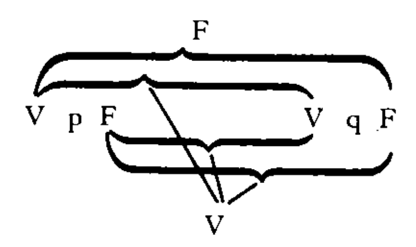
se sigue de p y de $p \supset q$. Que «(x).fx: ⊃: fa» sea una tautología, muestra que fa se sigue de (x).fx, etcétera, etcétera.

6.1202 Está claro que, para el mismo fin, en lugar de las tautologías podrían utilizarse también las contradicciones.

6.1203 Para reconocer como tal una tautología, en los casos en los que en la tautología no aparece signo de generalidad alguno, puede recurrirse al siguiente método visual: en lugar de «p», «q», «r», etcétera, escribo «VpF», «VqF», «VrF», etcétera. Expreso la combinación veritativa mediante corchetes. Por ejemplo:



Y la coordinación de la verdad o falsedad de la proposición entera con las combinaciones veritativas de los argumentos veritativos, mediante rayas, del siguiente modo:



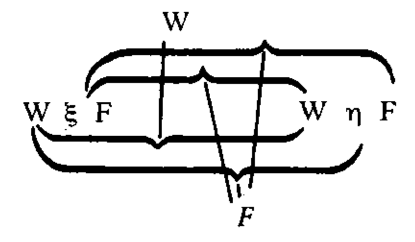
Así pues, este signo representaría, por ejemplo, la proposición $p \supset q$. Supongamos ahora que quiero investigar, por ejemplo, si la proposición ~(p.~p) (principio de contradicción) es una tautología. En nuestra notación la forma «~ξ» se escribe:

V

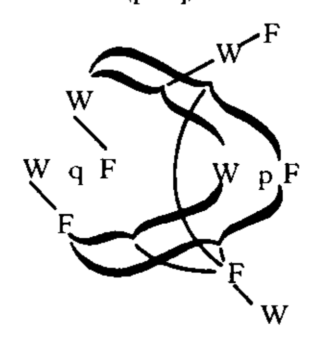
«VξF»

F

geschrieben; die Form «$\xi.\eta$» so:



Daher lautet der Satz ~ (p.~q) so:



Setzen wir statt «q» «p» ein und untersuchen die Verbindung der äußersten W und F mit den innersten, so ergibt sich, daß die Wahrheit des ganzen Satzes *allen* Wahrheitskombinationen seines Argumentes, seine Falschheit keiner der Wahrheitskombinationen zugeordnet ist.

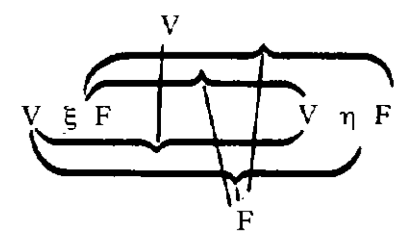
6.121 Die Sätze der Logik demonstrieren die logischen Eigenschaften der Sätze, indem sie sie zu nichtssagenden Sätzen verbinden.

Diese Methode könnte man auch eine Nullmethode nennen. Im logischen Satz werden Sätze miteinander ins Gleichgewicht gebracht und der Zustand des Gleichgewichts zeigt dann an, wie diese Sätze logisch beschaffen sein müssen.

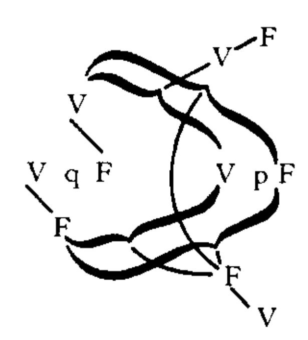
6.122 Daraus ergibt sich, daß wir auch ohne die logischen Sätze auskommen können, da wir ja in einer entsprechenden Notation die formalen Eigenschaften der Sätze durch das bloße Ansehen dieser Sätze erkennen können.

6.1221 Ergeben z. B. zwei Sätze «p» und «q» in der Verbindung «$p \supset q$» eine Tautologie, so ist klar, daß q aus p folgt.

La forma «ξ.η», así:



De ahí que la proposición ~(p.~q) se exprese así:



Si en lugar de «q» ponemos «p» e investigamos la conexión de las V y F más externas con las más internas, resulta entonces que la verdad de la proposición entera está coordinada con *todas* las combinaciones veritativas de su argumento; su falsedad, con ninguna.

6.121 Las proposiciones de la lógica demuestran las propiedades lógicas de las proposiciones combinándolas en proposiciones que no dicen nada.

Cabría llamar a este método un método-cero. En la proposición lógica se colocan proposiciones en equilibrio recíproco, y el estado de equilibrio muestra, entonces, cómo han de estar construidas lógicamente esas proposiciones.

6.122 De ello resulta que podemos pasar también sin las proposiciones lógicas, ya que en una notación adecuada podemos reconocer las propiedades formales de las proposiciones mirando simplemente esas proposiciones.

6.1221 Si dos proposiciones «p» y «q», por ejemplo, dan en la combinación «p⊃q» una tautología, está claro que q se sigue de p.

Daß z. B. «q» aus «p ⊃ q . p» folgt, ersehen wir aus diesen beiden Sätzen selbst, aber wir können es auch *so* zeigen, indem wir sie zu «p ⊃ q · p : ⊃ : q» verbinden und nun zeigen, daß dies eine Tautologie ist.

6.1222 Dies wirft ein Licht auf die Frage, warum die logischen Sätze nicht durch die Erfahrung bestätigt werden können, ebenso wenig, wie sie durch die Erfahrung widerlegt werden können. Nicht nur muß ein Satz der Logik durch keine mögliche Erfahrung widerlegt werden können, sondern er darf auch nicht durch eine solche bestätigt werden können.

6.1223 Nun wird klar, warum man oft fühlte, als wären die «logischen Wahrheiten» von uns zu «*fordern*»: Wir können sie nämlich insofern fordern, als wir eine genügende Notation fordern können.

6.1224 Es wird jetzt auch klar, warum die Logik die Lehre von den Formen und vom Schließen genannt wurde.

6.123 Es ist klar: Die logischen Gesetze dürfen nicht selbst wieder logischen Gesetzen unterstehen.

(Es gibt nicht, wie Russell meinte, für jede «*Type*» ein eigenes Gesetz des Widerspruches, sondern Eines genügt, da es auf sich selbst nicht angewendet wird.)

6.1231 Das Anzeichen des logischen Satzes ist *nicht* die Allgemeingültigkeit.

Allgemein sein, heißt ja nur: Zufälligerweise für alle Dinge gelten. Ein unverallgemeinerter Satz kann ja ebensowohl tautologisch sein als ein verallgemeinerter.

6.1232 Die logische Allgemeingültigkeit könnte man wesentlich nennen, im Gegensatz zu jener zufälligen, etwa des Satzes «alle Menschen sind sterblich». Sätze, wie Russells *Axiom of reducibility* sind nicht logische Sätze, und dies erklärt unser Gefühl: Daß sie, wenn wahr, so doch nur durch einen günstigen Zufall wahr sein könnten.

6.1233 Es läßt sich eine Welt denken, in der das *Axiom of reducibility* nicht gilt. Es ist aber klar, daß die Logik nichts mit der Frage zu schaffen hat, ob unsere Welt wirklich so ist oder nicht.

6.124 Die logischen Sätze beschreiben das Gerüst der Welt, oder vielmehr, sie stellen es dar. Sie «handeln» von nichts. Sie setzen voraus, daß Namen Bedeutung, und Elementarsätze Sinn haben: Und dies ist ihre Verbindung mit der Welt.

Que, por ejemplo, «q» se sigue de «p⊃q.p» es cosa que vemos a partir de las dos proposiciones mismas, pero podemos también mostrarlo *así*: combinándolas de modo que formen «p ⊃ q · p : ⊃ : q»; y entonces muestran que se trata de una tautología.

6.1222 Esto aclara la cuestión de por qué las proposiciones lógicas no pueden ser confirmadas por la experiencia, como tampoco pueden ser refutadas por ella. Una proposición de la lógica no sólo no puede ser refutada por experiencia posible alguna, sino que tampoco debe poder ser confirmada por ella.

6.1223 Ahora queda claro por qué se ha sentido a menudo como si las «verdades lógicas» pudieran ser *postuladas* por nosotros: podemos, en efecto, postularlas en la medida en que podemos postular una notación satisfactoria.

6.1224 Ahora queda claro también por qué se llamó a la lógica la teoría de las formas y de la deducción.

6.123 Está claro: las leyes lógicas no pueden estar sometidas a su vez a leyes lógicas.

(No hay, como creyó Russell, un principio de contradicción propio para cada «*type*», sino que basta uno, ya que no se aplica a sí mismo.)

6.1231 El distintivo de la proposición lógica *no* es la validez general. Porque ser general quiere decir sólo: valer casualmente para todas las cosas. Ya que una proposición no generalizada puede ser tan tautológica como una generalizada.

6.1232 Cabría llamar esencial a la validez general lógica en contraposición a la casual de la proposición «todos los hombres son mortales», por ejemplo. Proposiciones como el *Axiom of reducibility* de Russell no son proposiciones lógicas, y esto explica nuestro sentimiento: que de ser verdaderas sólo podrían serlo por una feliz casualidad.

6.1233 Puede imaginarse un mundo en el que el *Axiom of reducibility* nò tenga validez. Pero está claro que la lógica no tiene nada que ver con la cuestión de si nuestro mundo es realmente así o no.

6.124 Las proposiciones lógicas describen el armazón del mundo o, más bien, lo representan. No «tratan» de nada. Presuponen que los nombres tienen significado, y las proposiciones elementales, sentido; y ésta es su conexión con el mundo.

Es ist klar, daß es etwas über die Welt anzeigen muß, daß gewisse Verbindungen von Symbolen—welche wesentlich einen bestimmten Charakter haben—Tautologien sind. Hierin liegt das Entscheidende. Wir sagten, manches an den Symbolen, die wir gebrauchen, wäre willkürlich, manches nicht. In der Logik drückt nur dieses aus: Das heißt aber, in der Logik drücken nicht *wir* mit Hilfe der Zeichen aus, was wir wollen, sondern in der Logik sagt die Natur der naturnotwendigen Zeichen selbst aus: Wenn wir die logische Syntax irgendeiner Zeichensprache kennen, dann sind bereits alle Sätze der Logik gegeben.

6.125 Es ist möglich, und zwar auch nach der alten Auffassung der Logik, von vornherein eine Beschreibung aller «wahren» logischen Sätze zu geben.

6.1251 Darum kann es in der Logik auch *nie* Überraschungen geben.

6.126 Ob ein Satz der Logik angehört, kann man berechnen, indem man die logischen Eigenschaften des *Symbols* berechnet.

Und dies tun wir, wenn wir einen logischen Satz «beweisen». Denn, ohne uns um einen Sinn und eine Bedeutung zu kümmern, bilden wir den logischen Satz aus anderen nach bloßen *Zeichenregeln*.

Der Beweis der logischen Sätze besteht darin, daß wir sie aus anderen logischen Sätzen durch successive Anwendung gewisser Operationen entstehen lassen, die aus den ersten immer wieder Tautologien erzeugen. (Und zwar *folgen* aus einer Tautologie nur Tautologien.)

Natürlich ist diese Art zu zeigen, daß ihre Sätze Tautologien sind, der Logik durchaus unwesentlich. Schon darum, weil die Sätze, von welchen der Beweis ausgeht, ja ohne Beweis zeigen müssen, daß sie Tautologien sind.

6.1261 In der Logik sind Prozeß und Resultat äquivalent. (Darum keine Überraschung.)

6.1262 Der Beweis in der Logik ist nur ein mechanisches Hilfsmittel zum leichteren Erkennen der Tautologie, wo sie kompliziert ist.

6.1263 Es wäre ja auch zu merkwürdig, wenn man einen sinnvollen Satz *logisch* aus anderen beweisen könnte, und einen logischen Satz *auch*. Es ist von vornherein klar, daß der lo-

Está claro que algo tiene que indicar sobre el mundo el hecho de que ciertas conexiones de símbolos —que tienen esencialmente un carácter determinado— sean tautologías. Aquí radica lo decisivo. Decíamos que algo hay de arbitrario en los símbolos que usamos y algo hay que no lo es. En la lógica sólo esto se expresa: pero ello quiere decir que en la lógica no expresamos *nosotros* lo que queremos con ayuda de los signos, sino que en la lógica es la propia naturaleza de los signos naturalmente necesarios lo que se expresa: si conocemos la sintaxis lógica de un lenguaje sígnico cualquiera, entonces ya están dadas todas las proposiciones de la lógica.

6.125 Es posible, y ciertamente también a la luz de la vieja concepción de la lógica, dar de antemano una descripción de todas las proposiciones lógicas «verdaderas».

6.1251 Por eso en la lógica tampoco puede haber *nunca* sorpresas.

6.126 Puede calcularse si una proposición pertenece a la lógica calculando las propiedades lógicas del *símbolo*.

Y esto lo hacemos cuando «demostramos» una proposición lógica. Porque formamos la proposición lógica a partir de otras según meras *reglas sígnicas* sin preocuparnos por un sentido y un significado.

La demostración de las proposiciones lógicas consiste en que las hacemos surgir a partir de otras proposiciones lógicas mediante la aplicación sucesiva de ciertas operaciones que a partir de las primeras generan una y otra vez tautologías. (Y, ciertamente, de una tautología sólo se *siguen* tautologías.) Naturalmente, este modo de mostrar que sus proposiciones son tautologías es enteramente inesencial a la lógica. Ya por el hecho de que las proposiciones de las que parte la demostración tienen, efectivamente, que mostrar sin demostración que son tautologías.

6.1261 En la lógica proceso y resultado son equivalentes. (Ninguna sorpresa, en consecuencia.)

6.1262 En la lógica la demostración no es sino un medio mecánico auxiliar para un más fácil reconocimiento de la tautología, cuando ésta es complicada.

6.1263 Sería, en efecto, demasiado extraño que se pudiera demostrar *lógicamente* una proposición con sentido a partir de otra, y una proposición lógica *también*. Está claro de ante-

gische Beweis eines sinnvollen Satzes und der Beweis *in* der Logik zwei ganz verschiedene Dinge sein müssen.

6.1264 Der sinnvolle Satz sagt etwas aus, und sein Beweis zeigt, daß es so ist; in der Logik ist jeder Satz die Form eines Beweises.

Jeder Satz der Logik ist ein in Zeichen dargestellter modus ponens. (Und den modus ponens kann man nicht durch einen Satz ausdrücken.)

6.1265 Immer kann man die Logik so auffassen, daß jeder Satz sein eigener Beweis ist.

6.127 Alle Sätze der Logik sind gleichberechtigt, es gibt unter ihnen nicht wesentlich Grundgesetze und abgeleitete Sätze.

Jede Tautologie zeigt selbst, daß sie eine Tautologie ist.

6.1271 Es ist klar, daß die Anzahl der «logischen Grundgesetze» willkürlich ist, denn man könnte die Logik ja aus Einem Grundgesetz ableiten, indem man einfach z. B. aus Freges Grundgesetzen das logische Produkt bildet. (Frege würde vielleicht sagen, daß dieses Grundgesetz nun nicht mehr unmittelbar einleuchte. Aber es ist merkwürdig, daß ein so exakter Denker wie Frege sich auf den Grad des Einleuchtens als Kriterium des logischen Satzes berufen hat.)

6.13 Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt.

Die Logik ist transcendental.

6.2 Die Mathematik ist eine logische Methode.

Die Sätze der Mathematik sind Gleichungen, also Scheinsätze.

6.21 Der Satz der Mathematik drückt keinen Gedanken aus.

6.211 Im Leben ist es ja nie der mathematische Satz, den wir brauchen, sondern wir benützen den mathematischen Satz *nur*, um aus Sätzen, welche nicht der Mathematik angehören, auf andere zu schließen, welche gleichfalls nicht der Mathematik angehören.

(In der Philosophie führt die Frage «wozu gebrauchen wir eigentlich jenes Wort, jenen Satz» immer wieder zu wertvollen Einsichten.)

6.22 Die Logik der Welt, die die Sätze der Logik in den Tautologien zeigen, zeigt die Mathematik in den Gleichungen.

mano que la demostración lógica de una proposición con sentido y la demostración *en* la lógica han de ser dos cosas de todo punto diferentes.

6.1264 La proposición con sentido enuncia algo, y su demostración muestra que ello es así; en la lógica toda proposición es la forma de una demostración. Toda proposición de la lógica es un *modus ponens* representado en signos. (Y el *modus ponens* no puede ser expresado mediante una proposición.)

6.1265 Siempre puede concebirse la lógica de modo que toda proposición sea su propia demostración.

6.127 Todas las proposiciones de la lógica son pariguales; no hay esencialmente entre ellas leyes fundamentales y proposiciones derivadas.

Toda tautología muestra por ella misma que es una tautología.

6.1271 Está claro que el número de las «leyes lógicas fundamentales» es arbitrario, puesto que la lógica podía, efectivamente, derivarse de una ley fundamental con sólo formar, por ejemplo, el producto lógico a partir de las leyes fundamentales de Frege. (Frege diría tal vez que esta ley fundamental ya no es inmediatamente evidente. Pero no deja de resultar curioso que un pensador tan exacto como Frege haya invocado el grado de evidencia como criterio de la proposición lógica.)

6.13 La lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo. La lógica es trascendental.

6.2 La matemática es un método lógico.

Las proposiciones de la matemática son ecuaciones, es decir, pseudoproposiciones.

6.21 La proposición matemática no expresa pensamiento alguno.

6.211 En la vida lo que necesitamos nunca es, ciertamente, la proposición matemática, sino que utilizamos la proposición matemática *sólo* para deducir de proposiciones que no pertenecen a la matemática otras proposiciones que tampoco pertenecen a ella.

(En la filosofía el interrogante «para qué usamos realmente tal palabra, tal proposición» lleva una y otra vez a valiosos esclarecimientos.)

6.22 La matemática muestra en las ecuaciones la lógica del mundo que las proposiciones de la lógica muestran en las tautologías.

6.23 Wenn zwei Ausdrücke durch das Gleichheitszeichen verbunden werden, so heißt das, sie sind durch einander ersetzbar. Ob dies aber der Fall ist, muß sich an den beiden Ausdrücken selbst zeigen.

Es charakterisiert die logische Form zweier Ausdrücke, daß sie durch einander ersetzbar sind.

6.231 Es ist eine Eigenschaft der Bejahung, daß man sie als doppelte Verneinung auffassen kann.

Es ist eine Eigenschaft von «1 + 1 + 1 + 1», daß man es als «(1 + 1) + (1 + 1)» auffassen kann.

6.232 Frege sagt, die beiden Ausdrücke haben dieselbe Bedeutung, aber verschiedenen Sinn.

Das Wesentliche an der Gleichung ist aber, daß sie nicht notwendig ist, um zu zeigen, daß die beiden Ausdrücke, die das Gleichheitszeichen verbindet, dieselbe Bedeutung haben, da sich dies aus den beiden Ausdrücken selbst ersehen läßt.

6.2321 Und, daß die Sätze der Mathematik bewiesen werden können, heißt ja nichts anderes, als daß ihre Richtigkeit einzusehen ist, ohne daß das, was sie ausdrücken, selbst mit den Tatsachen auf seine Richtigkeit hin verglichen werden muß.

6.2322 Die Identität der Bedeutung zweier Ausdrücke läßt sich nicht *behaupten*. Denn um etwas von ihrer Bedeutung behaupten zu können, muß ich ihre Bedeutung kennen: und indem ich ihre Bedeutung kenne, weiß ich, ob sie dasselbe oder verschiedenes bedeuten.

6.2323 Die Gleichung kennzeichnet nur den Standpunkt, von welchem ich die beiden Ausdrücke betrachte, nämlich vom Standpunkte ihrer Bedeutungsgleichheit.

6.233 Die Frage, ob man zur Lösung der mathematischen Probleme die Anschauung brauche, muß dahin beantwortet werden, daß eben die Sprache hier die nötige Anschauung liefert.

6.2331 Der Vorgang des *Rechnens* vermittelt eben diese Anschauung.

Die Rechnung ist kein Experiment.

6.234 Die Mathematik ist eine Methode der Logik.

6.2341 Das Wesentliche der mathematischen Methode ist es, mit Gleichungen zu arbeiten. Auf dieser Methode beruht es nämlich, daß jeder Satz der Mathematik sich von selbst verstehen muß.

6.23 Si dos expresiones vienen unidas por el signo de igualdad, ello quiere decir que son sustituibles una por otra. Pero si éste es el caso tiene que mostrarse en las dos expresiones mismas.

Que dos expresiones sean sustituibles una por otra caracteriza su forma lógica.

6.231 Es una propiedad de la afirmación, que pueda ser concebida como doble negación.

Es una propiedad de «1 + 1 + 1 + 1», que pueda concebirse como «(1 + 1) + (1 + 1)».

6.232 Frege dice que ambas expresiones tienen el mismo significado, pero diferente sentido. Pero lo esencial de la ecuación es que no resulta necesaria para mostrar que las dos expresiones unidas por el signo de igualdad tienen el mismo significado, ya que esto es algo que ambas expresiones dejan ver.

6.2321 Y que las proposiciones de la matemática puedan ser probadas no quiere decir otra cosa sino que su corrección puede ser percibida sin necesidad de que lo que expresan sea ello mismo comparado, en orden a su corrección, con los hechos.

6.2322 No es posible *afirmar* la identidad del significado de dos expresiones. Porque para poder afirmar algo de su significado tengo que conocer su significado; y en la medida en que conozco su significado sé si significan lo mismo o algo diferente.

6.2323 La ecuación caracteriza sólo el punto de vista desde el que considero ambas expresiones, es decir, el punto de vista de su igualdad de significado.

6.233 A la cuestión de si la intuición resulta necesaria para la resolución de los problemas matemáticos hay que responder que es precisamente el lenguaje el que procura aquí la necesaria intuición.

6.2331 Es precisamente el procedimiento del *cálculo* lo que proporciona esta intuición.

El cálculo no es un experimento.

6.234 La matemática es un método de la lógica.

6.2341 Lo esencial del método matemático es trabajar con ecuaciones. Que toda proposición de la matemática deba entenderse por sí misma es cosa que descansa precisamente en este método.

6.24 Die Methode der Mathematik, zu ihren Gleichungen zu kommen, ist die Substitutionsmethode. Denn die Gleichungen drücken die Ersetzbarkeit zweier Ausdrücke aus, und wir schreiten von einer Anzahl von Gleichungen zu neuen Gleichungen vor, indem wir, den Gleichungen entsprechend, Ausdrücke durch andere ersetzen.

6.241 So lautet der Beweis des Satzes $2 \times 2 = 4$:

$$(\Omega^{\nu})^{\mu\prime} x = \Omega^{\nu \times \mu\prime} x \text{ Def.}$$
$$\Omega^{2 \times 2\prime} x = (\Omega^{2})^{2\prime} x = (\Omega^{2})^{1+1\prime} x = \Omega^{2\prime}\Omega^{2\prime} = \Omega^{1+1\prime}\Omega^{1+1\prime} x$$
$$= (\Omega'\Omega)'(\Omega'\Omega)x = \Omega'\Omega'\Omega'\Omega' x = \Omega^{1+1+1+1\prime} x \Omega^{4\prime} x.$$

6.3 Die Erforschung der Logik bedeutet die Erforschung *aller Gesetzmäßigkeit*. Und außerhalb der Logik ist alles Zufall.

6.31 Das sogenannte Gesetz der Induktion kann jedenfalls kein logisches Gesetz sein, denn es ist offenbar ein sinnvoller Satz.—Und darum kann es auch kein Gesetz a priori sein.

6.32 Das Kausalitätsgesetz ist kein Gesetz, sondern die Form eines Gesetzes.

6.321 «Kausalitätsgesetz», das ist ein Gattungsname. Und wie es in der Mechanik, sagen wir, Minimum-Gesetze gibt,—etwa der kleinsten Wirkung—so gibt es in der Physik Kausalitätsgesetze, Gesetze von der Kausalitätsform.

6.3211 Man hat ja auch davon eine Ahnung gehabt, daß es ein «Gesetz der kleinsten Wirkung» geben müsse, ehe man genau wußte, wie es lautete. (Hier, wie immer, stellt sich das a priori Gewisse als etwas rein Logisches heraus.)

6.33 Wir *glauben* nicht a priori an ein Erhaltungsgesetz, sondern wir *wissen* a priori die Möglichkeit einer logischen Form.

6.34 Alle jene Sätze, wie der Satz vom Grunde, von der Kontinuität in der Natur, vom kleinsten Aufwande in der Natur etc. etc., alle diese sind Einsichten a priori über die mögliche Formgebung der Sätze der Wissenschaft.

6.341 Die Newtonsche Mechanik z. B. bringt die Weltbeschreibung auf eine einheitliche Form. Denken wir uns eine weiße Fläche, auf der unregelmäßige schwarze Flecken wären. Wir sagen nun: Was für ein Bild immer hierdurch entsteht, immer kann ich seiner Beschreibung beliebig

6.24 El método de la matemática para llegar a sus ecuaciones es el método de sustitución.

Porque las ecuaciones expresan la sustituibilidad de dos expresiones, y nosotros avanzamos de un número de ecuaciones a ecuaciones nuevas sustituyendo unas expresiones por otras de acuerdo con las ecuaciones.

6.241 De ahí que la prueba de la proposición $2 \times 2 = 4$ se exprese así:

$$(\Omega^{\nu})^{\mu\prime} x = \Omega^{\nu \times \mu\prime} x \text{ Def.}$$
$$\Omega^{2 \times 2\prime} x = (\Omega^{2})^{2\prime} x = (\Omega^{2})^{1+1\prime} x = \Omega^{2\prime} \Omega^{2\prime} = \Omega^{1+1\prime} \Omega^{1+1\prime} x$$
$$= (\Omega' \Omega)'(\Omega' \Omega) x = \Omega' \Omega' \Omega' \Omega' x = \Omega^{1+1+1+1\prime} x \Omega^{4\prime} x.$$

6.3 La investigación de la lógica significa la investigación de *toda legaliformidad*. Y fuera de la lógica todo es casualidad.

6.31 En cualquier caso, la llamada ley de la inducción no puede ser una ley lógica, dado que es manifiestamente una proposición con sentido. Y por eso no puede ser tampoco una ley a priori.

6.32 La ley de causalidad no es una ley, sino la forma de una ley.

6.321 «Ley de causalidad» no es un nombre genérico. Y al igual que en la mecánica decimos que hay leyes del mínimum —tales como la ley de la mínima acción—, hay en la física leyes de causalidad, leyes de la forma de causalidad.

6.3211 Se ha sospechado, ciertamente, que tenía que haber una «ley de la mínima acción» antes de saber con exactitud cómo rezaba. (Aquí, como siempre, lo cierto a priori se revela como algo puramente lógico.)

6.33 No *creemos* a priori en una ley de conservación, sino que *conocemos* a priori la posibilidad de una forma lógica.

6.34 Todas aquellas proposiciones, como el principio de razón, de la continuidad en la naturaleza, del mínimo gasto en la naturaleza, etcétera, etcétera, todas ellas son intuiciones a priori sobre la posible conformación de las proposiciones de la ciencia.

6.341 La mecánica newtoniana, por ejemplo, lleva la descripción del mundo a una forma unitaria. Imaginémonos una superficie blanca con manchas negras irregulares. Diríamos entonces: cualquiera que sea la figura que toma cuerpo así, siempre puedo aproximarme arbitrariamente a su

nahe kommen, indem ich die Fläche mit einem entsprechend feinen quadratischen Netzwerk bedecke und nun von jedem Quadrat sage, daß es weiß oder schwarz ist. Ich werde auf diese Weise die Beschreibung der Fläche auf eine einheitliche Form gebracht haben. Diese Form ist beliebig, denn ich hätte mit dem gleichen Erfolge ein Netz aus dreieckigen oder sechseckigen Maschen verwenden können. Es kann sein, daß die Beschreibung mit Hilfe eines Dreiecks-Netzes einfacher geworden wäre; das heißt, daß wir die Fläche mit einem gröberen Dreiecks-Netz genauer beschreiben könnten als mit einem feineren quadratischen (oder umgekehrt) usw. Den verschiedenen Netzen entsprechen verschiedene Systeme der Weltbeschreibung. Die Mechanik bestimmt eine Form der Weltbeschreibung, indem sie sagt: Alle Sätze der Weltbeschreibung müssen aus einer Anzahl gegebener Sätze—den mechanischen Axiomen—auf eine gegebene Art und Weise erhalten werden. Hierdurch liefert sie die Bausteine zum Bau des wissenschaftlichen Gebäudes und sagt: Welches Gebäude immer du aufführen willst, jedes mußt du irgendwie mit diesen und nur diesen Bausteinen zusammenbringen.

(Wie man mit dem Zahlensystem jede beliebige Anzahl, so muß man mit dem System der Mechanik jeden beliebigen Satz der Physik hinschreiben können.)

6.342 Und nun sehen wir die gegenseitige Stellung von Logik und Mechanik. (Man könnte das Netz auch aus verschiedenartigen Figuren etwa aus Dreiecken und Sechsecken bestehen lassen.) Daß sich ein Bild, wie das vorhin erwähnte, durch ein Netz von gegebener Form beschreiben läßt, sagt über das Bild *nichts* aus. (Denn dies gilt für jedes Bild dieser Art.) *Das* aber charakterisiert das Bild, daß es sich durch ein bestimmtes Netz von *bestimmter* Feinheit *vollständig* beschreiben läßt.

So auch sagt es nichts über die Welt aus, daß sie sich durch die Newtonsche Mechanik beschreiben läßt; wohl aber, daß sie sich so durch jene beschreiben läßt, wie dies eben der Fall ist. Auch das sagt etwas über die Welt, daß sie sich durch die eine Mechanik einfacher beschreiben läßt als durch die andere.

descripción, cubriendo la superficie con una red cuadriculada suficientemente fina y diciendo, acto seguido, de cada cuadrado que es blanco o que es negro. Habré llevado de este modo la descripción de la superficie a una forma unitaria. Esta forma es arbitraria, puesto que con igual éxito hubiera podido utilizar una red con aberturas triangulares o hexagonales. Puede que la descripción con ayuda de una red triangulada hubiera resultado más sencilla; esto quiere decir que podríamos describir más exactamente la superficie con una red triangulada más burda que con una cuadriculada más fina (o al revés), etcétera. A las diferentes redes corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo. La mecánica determina una forma de descripción del mundo al decir: todas las proposiciones de la descripción del mundo tienen que obtenerse de un modo y manera dados a partir de un número de proposiciones dadas —los axiomas mecánicos—. Procura así los materiales para la construcción del edificio científico y dice: cualquiera que sea el edificio que quieras levantar tendrás que construirlo de algún modo con estos y sólo estos materiales.

(Al igual que con el sistema numérico ha de poderse escribir un número arbitrario cualquiera, con el sistema de la mecánica, una proposición cualquiera de la física.)

6.342 Y ahora vemos la posición recíproca de lógica y mecánica. (Cabría hacer, también, que la red se compusiera de figuras de otro tipo, de triángulos y hexágonos, por ejemplo.) Que una figura como la arriba citada pueda ser descrita mediante una red de una forma dada es cosa que no dice *nada* sobre la figura. (Porque esto vale para cualquier figura de este tipo.) Pero lo que caracteriza a la figura es *esto*: que puede describirse *enteramente* mediante una determinada red de una *determinada* finura.

Así pues, tampoco enuncia nada sobre el mundo el hecho de que pueda ser descrito mediante la mecánica newtoniana; pero sí, ciertamente, el hecho de que se deje describir así mediante ella, como, en efecto, es el caso. También dice algo sobre el mundo el hecho de que pueda describirse más sencillamente mediante una mecánica que mediante otra.

6.343 Die Mechanik ist ein Versuch, alle *wahren* Sätze, die wir zur Weltbeschreibung brauchen, nach Einem Plane zu konstruieren.

6.3431 Durch den ganzen logischen Apparat hindurch sprechen die physikalischen Gesetze doch von den Gegenständen der Welt.

6.3432 Wir dürfen nicht vergessen, daß die Weltbeschreibung durch die Mechanik immer die ganz allgemeine ist. Es ist in ihr z.B. nie von *bestimmten* materiellen Punkten die Rede, sondern immer nur von *irgendwelchen*.

6.35 Obwohl die Flecke in unserem Bild geometrische Figuren sind, so kann doch selbstverständlich die Geometrie gar nichts über ihre tatsächliche Form und Lage sagen. Das Netz aber ist *rein* geometrisch, alle seine Eigenschaften können a priori angegeben werden.

Gesetze, wie der Satz vom Grunde, etc., handeln vom Netz, nicht von dem, was das Netz beschreibt.

6.36 Wenn es ein Kausalitätsgesetz gäbe, so könnte es lauten: «Es gibt Naturgesetze». Aber freilich kann man das nicht sagen: es zeigt sich.

6.361 In der Ausdrucksweise Hertz's könnte man sagen: Nur *gesetzmäßige* Zusammenhänge sind *denkbar*.

6.3611 Wir können keinen Vorgang mit dem «Ablauf der Zeit» vergleichen—diesen gibt es nicht —, sondern nur mit einem anderen Vorgang (etwa mit dem Gang des Chronometers).

Daher ist die Beschreibung des zeitlichen Verlaufs nur so möglich, daß wir uns auf einen anderen Vorgang stützen.

Ganz Analoges gilt für den Raum. Wo man z.B. sagt, es könne keines von zwei Ereignissen (die sich gegenseitig ausschließen) eintreten, weil *keine Ursache* vorhanden sei, warum das eine eher als das andere eintreten solle, da handelt es sich in Wirklichkeit darum, daß man gar nicht *eines* der beiden Ereignisse beschreiben kann, wenn nicht irgendeine Asymmetrie vorhanden ist. Und *wenn* eine solche Asymmetrie vorhanden *ist*, so können wir diese als *Ursache* des Eintreffens des einen und Nicht-Eintreffens des anderen auffassen.

6.36111 Das Kantsche Problem von der rechten und linken Hand, die man nicht zur Deckung bringen kann, besteht schon in der Ebene, ja im eindimensionalen Raum, wo die beiden kongruenten Figuren a und b auch nicht zur Deckung ge bracht werden könen, ohne aus diesem Raum

6.343 La mecánica es un intento de construir de acuerdo con un plan todas las proposiciones *verdaderas* que necesitamos para la descripción del mundo.

6.3431 A través del aparato lógico entero, sin embargo, las leyes físicas hablan de los objetos del mundo.

6.3432 No debemos olvidar que la descripción del mundo mediante la mecánica es siempre enteramente general. En ella nunca se trata, por ejemplo, de puntos materiales *determinados*, sino de puntos *cualesquiera*.

6.35 Aunque en nuestra figura las manchas son figuras geométricas, la geometría no puede, sin embargo, obviamente, decir nada sobre su forma y posición efectivas. Pero la red es *puramente* geométrica, todas sus propiedades pueden indicarse a priori.

Leyes como el principio de razón, etcétera, tratan de la red, no de lo que la red describe.

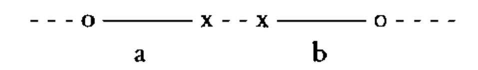
6.36 Si hubiera una ley de causalidad podría rezar así: «Hay leyes naturales». Pero, por supuesto, tal cosa no puede decirse; se muestra.

6.361 En el modo de expresión de Hertz cabría decir: sólo son *pensables* conexiones *legaliformes*.

6.3611 No podemos comparar ningún proceso con el «decurso del tiempo» —éste no existe—, sino sólo con otro proceso (con la marcha del cronómetro, por ejemplo).

De ahí que la descripción del decurso temporal sólo resulta posible apoyándonos en otro proceso. Algo enteramente análogo vale para el espacio. Donde se dice, por ejemplo, que no podría suceder ninguno de dos acontecimientos (que se excluyen recíprocamente) porque no se da *ninguna causa* en orden a la que uno de ellos hubiera de suceder más bien que el otro, se trata en realidad de que no puede describirse en absoluto *uno* de ellos si no se da cierta asimetría. Y *si* tal asimetría *está* dada, entonces podemos concebirla como *causa* de la ocurrencia del uno y de la no-ocurrencia del otro.

6.36111 El problema kantiano de la mano derecha y de la mano izquierda, que no pueden hacerse coincidir superponiéndolas, se da ya en el plano, incluso en el espacio unidimensional, donde las dos figuras congruentes a y b tampoco pueden hacerse coincidir superponiéndolas sin sacarlas fuera de este espacio:



herausbewegt zu werden. Rechte und linke Hand sind tatsächlich vollkommen kongruent. Und daß man sie nicht zur Deckung bringen kann, hat damit nichts zu tun.

Den rechten Handschuh könnte man an die linke Hand ziehen, wenn man ihn im vierdimensionalen Räum umdrehen könnte.

6.362 Was sich beschreiben läßt, das kann auch geschehen, und was das Kausalitätsgesetz ausschliessen soll, das läßt sich auch nicht beschreiben.

6.363 Der Vorgang der Induktion besteht darin, daß wir das *einfachste* Gesetz annehmen, das mit unseren Erfahrungen in Einklang zu bringen ist.

6.3631 Dieser Vorgang hat aber keine logische, sondern nur eine psychologische Begründung.

Es ist klar, daß kein Grund vorhanden ist, zu glauben, es werde nun auch wirklich der einfachste Fall eintreten.

6.36311 Daß die Sonne morgen aufgehen wird, ist eine Hypothese; und das heißt: wir *wissen* nicht, ob sie aufgehen wird.

6.37 Einen Zwang, nach dem Eines geschehen müßte, weil etwas anderes geschehen ist, gibt es nicht. Es gibt nur eine *logische* Notwendigkeit.

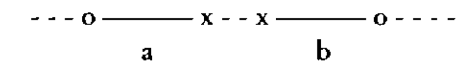
6.371 Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien.

6.372 So bleiben sie bei den Naturgesetzen als bei etwas Unantastbarem stehen, wie die älteren bei Gott und dem Schicksal.

Und sie haben ja beide Recht, und Unrecht. Die Alten sind allerdings insofern klarer, als sie einen klaren Abschluß anerkennen, während es bei dem neuen System scheinen soll, als sei *alles* erklärt.

6.373 Die Welt ist unabhängig von meinem Willen.

6.374 Auch wenn alles, was wir wünschen, geschähe, so wäre dies doch nur, sozusagen, eine Gnade des Schicksals, denn es ist kein *logischer* Zusammenhang zwischen Willen und Welt, der dies verbürgte, und den angenommenen physikalischen Zusammenhang könnten wir doch nicht selbst wieder wollen.



La mano derecha y la mano izquierda son, en efecto, enteramente congruentes. Y nada tiene que ver con ello el que no sea posible hacerlas coincidir superponiéndolas.

Sería posible calzar el guante derecho en la mano izquierda si cupiera darle la vuelta en el espacio cuatridimensional.

6.362 Lo que se puede describir puede ocurrir también, y lo que ha de excluir la ley de causalidad es cosa que tampoco puede describirse.

6.363 El procedimiento de la inducción consiste en que asumimos la ley *más simple* que cabe armonizar con nuestras experiencias.

6.3631 Pero ese procedimiento no tiene una fundamentación lógica, sino sólo psicológica.

Está claro que no hay fundamento alguno para creer que ocurrirá realmente el caso más simple.

6.36311 Que el sol vaya a salir mañana es una hipótesis; y esto quiere decir: no *sabemos* si saldrá.

6.37 No hay una necesidad por la que algo tenga que ocurrir porque otra cosa haya ocurrido. Sólo hay una necesidad *lógica*.

6.371 A toda la visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza.

6.372 Y así se aferran a las leyes de la naturaleza como a algo intocable, al igual que los antiguos a Dios y al destino.

Y ambos tienen razón y no la tienen. Pero los antiguos son, en cualquier caso, más claros en la medida en que reconocen un final claro, en tanto que en el nuevo sistema ha de parecer como si *todo* estuviera explicado.

6.373 El mundo es independiente de mi voluntad.

6.374 Y aunque todo lo que deseamos sucediera, esto sólo sería, por así decirlo, una gracia del destino, dado que no hay conexión *lógica* alguna entre voluntad y mundo capaz de garantizar tal cosa, ni nosotros mismos podríamos querer la hipotética conexión física.

6.375 Wie es nur eine *logische* Notwendigkeit gibt, so gibt es auch nur eine *logische* Unmöglichkeit.

6.3751 Daß z.B. zwei Farben zugleich an einem Ort des Gesichtsfeldes sind, ist unmöglich und zwar logisch unmöglich, denn es ist durch die logische Struktur der Farbe ausgeschlossen.

Denken wir daran, wie sich dieser Widerspruch in der Physik darstellt: Ungefähr so, daß ein Teilchen nicht zu gleicher Zeit zwei Geschwindigkeiten haben kann; das heißt, daß es nicht zu gleicher Zeit an zwei Orten sein kann; das heißt, daß Teilchen an verschiedenen Orten zu Einer Zeit nicht identisch sein können.

(Es ist klar, daß das logische Produkt zweier Elementarsätze weder eine Tautologie noch eine Kontradiktion sein kann. Die Aussage, daß ein Punkt des Gesichtsfeldes zu gleicher Zeit zwei verschiedene Farben hat, ist eine Kontradiktion.)

6.4 Alle Sätze sind gleichwertig.

6.41 Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert—und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muß er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.

Was es nicht-zufällig macht, kann nicht *in* der Welt liegen; denn sonst wäre dies wieder zufällig.

Es muß außerhalb der Welt liegen.

6.42 Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken.

6.421 Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.

Die Ethik ist transcendental.

(Ethik und Aesthetik sind Eins.)

6.422 Der erste Gedanke bei der Aufstellung eines ethischen Gesetzes von der Form «du sollst...» ist: Und was dann, wenn ich es nicht tue? Es ist aber klar, daß die Ethik nichts mit Strafe und Lohn im gewöhnlichen Sinne zu tun hat. Also muß diese Frage nach den *Folgen* einer Handlung belanglos sein.—Zum Mindesten dürfen diese Folgen nicht Ereignisse sein. Denn etwas muß doch an jener Fragestellung richtig sein. Es muß zwar eine Art von ethischem Lohn

6.375 Al igual que sólo hay una necesidad *lógica*, sólo hay también una imposibilidad *lógica*.

6.3751 Que, por ejemplo, dos colores estén a la vez en un lugar del campo visual es imposible y, a decir verdad, lógicamente imposible, puesto que ello viene excluido por la estructura lógica del color. Pensemos cómo se representa esta contradicción en la física; aproximadamente así: una partícula no puede tener al mismo tiempo dos velocidades; esto quiere decir que no puede estar al mismo tiempo en dos lugares; esto quiere decir que partículas en lugares diferentes, al mismo tiempo, no pueden ser idénticas.

(Está claro que el producto lógico de dos proposiciones elementales no puede ser una tautología ni una contradicción. El enunciado de que un punto del campo visual tiene al mismo tiempo dos colores diferentes es una contradicción.)

6.4 Todas las proposiciones valen lo mismo.

6.41 El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; *en* él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Si hay un valor que tenga valor tiene que residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales.

Lo que los hace no-casuales no puede residir *en* el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez.

Ha de residir fuera del mundo.

6.42 Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.

6.421 Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental.

(Ética y estética son una y la misma cosa.)

6.422 Cuando se asienta una ley ética de la forma «tú debes...» el primer pensamiento es: ¿y qué, si no lo hago? Pero está claro que la ética nada tiene que ver con el premio y el castigo en sentido ordinario. Esta pregunta por las *consecuencias* de una acción tiene que ser, pues, irrelevante. Al menos, estas consecuencias no deben ser acontecimientos. Porque algo correcto tiene que haber, a pesar de todo, en aquella interpelación. Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio

und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen.

(Und das ist auch klar, daß der Lohn etwas Angenehmes, die Strafe etwas Unangenehmes sein muß.)

6.423 Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden.

Und der Wille als Phänomen interessiert nur die Psychologie.

6.43 Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann. Kurz, die Welt muß dann dadurch überhaupt eine andere werden. Sie muß sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen.

Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.

6.431 Wie auch beim Tod die Welt sich nicht ändert, sondern aufhört.

6.4311 Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.

Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt. Unser Leben ist ebenso endlos, wie unser Gesichtsfeld grenzenlos ist.

6.4312 Die zeitliche Unsterblichkeit der Seele des Menschen, das heißt also ihr ewiges Fortleben nach dem Tode, ist nicht nur auf keine Weise verbürgt, sondern vor allem leistet diese Annahme gar nicht das, was man immer mit ihr erreichen wollte. Wird denn dadurch ein Rätsel gelöst, daß ich ewig fortlebe? Ist denn dieses ewige Leben dann nicht ebenso rätselhaft wie das gegenwärtige? Die Lösung des Rätsels des Lebens in Raum und Zeit liegt *außerhalb* von Raum und Zeit.

(Nicht Probleme der Naturwissenschaft sind ja zu lösen.)

6.432 *Wie* die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt.

6.4321 Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung.

6.44 Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist.

6.45 Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als—begrenztes—Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.

y de castigo éticos, pero éstos han de residir en la acción misma.

(Y está claro, asimismo, que el premio ha de ser algo agradable y el castigo algo desagradable.)

6.423 De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar.

Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.

6.43 Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje.

En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz.

6.431 Al igual que en la muerte el mundo no cambia sino que cesa.

6.4311 La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte.

Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente. Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo visual.

6.4312 La inmortalidad temporal del alma del hombre, esto es, su eterno sobrevivir tras la muerte, no sólo no está garantizada en modo alguno, sino que, ante todo, tal supuesto no procura en absoluto lo que siempre se quiso alcanzar con él. ¿Se resuelve acaso un enigma porque yo sobreviva eternamente? ¿No es, pues, esta vida eterna, entonces, tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo reside *fuera* del espacio y del tiempo.

(No son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver.)

6.432 *Cómo* sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo.

6.4321 Los hechos pertenecen todos sólo a la tarea, no a la solución.

6.44 No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino *que* sea.

6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico.

6.5 Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. *Das Rätsel* gibt es nicht.

Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt, so *kann* sie auch beantwortet werden.

6.51 Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offenbar unsinnig, wenn er bezweifeln will, wo nicht gefragt werden kann.

Denn Zweifel kann nur bestehen, wo eine Frage besteht; eine Frage nur, wo eine Antwort besteht, und diese nur, wo etwas *gesagt* werden *kann*.

6.52 Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.

Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.

6.521 Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)

6.522 Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.

6.53 Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft—also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat —, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend—er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten—aber *sie* wäre die einzig streng richtige.

6.54 Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie—auf ihnen—über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)

Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.

7 Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.

6.5 Respecto a una respuesta que no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta.

El enigma no existe.

Si una pregunta puede siquiera formularse, también *puede* responderse.

6.51 El escepticismo *no* es irrebatible, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse.

Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo *puede* ser *dicho*.

6.52 Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo.

Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta.

6.521 La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?)

6.522 Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico.

6.53 El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía—, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio —no tendría el sentimiento de que le enseñábamos filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto.

6.54 Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas —sobre ellas— ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)

Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.

7 De lo que no se puede hablar hay que callar.

INTRODUCCIÓN DE BERTRAND RUSSELL AL *TRACTATUS*

El *Tractatus logico-philosophicus* del profesor Wittgenstein intenta, consígalo o no, llegar a la verdad última en las materias de que trata, y merece por su intento, objeto y profundidad que se le considere un acontecimiento de suma importancia en el mundo filosófico. Partiendo de los principios del simbolismo y de las relaciones necesarias entre las palabras y las cosas en cualquier lenguaje, aplica el resultado de esta investigación a las varias ramas de la filosofía tradicional, mostrando en cada caso cómo la filosofía tradicional y las soluciones tradicionales proceden de la ignorancia de los principios del simbolismo y del mal uso del lenguaje.

Trata en primer lugar de la estructura lógica de las proposiciones y de la naturaleza de la inferencia lógica. De aquí pasamos sucesivamente a la teoría del conocimiento, a los principios de la física, a la ética y, finalmente, a lo místico *(das Mystische)*.

Para comprender el libro de Wittgenstein es preciso comprender el problema al que se enfrenta. En la parte de su teoría que se refiere al simbolismo se ocupa de las condiciones que se requieren para conseguir un lenguaje lógicamente perfecto. Hay varios problemas con relación al lenguaje. En primer lugar está el problema de qué es lo que efectivamente ocurre en nuestra mente cuando empleamos el lenguaje con la intención de significar algo con él; este problema pertenece a la psicología. En segundo lugar está el problema de la relación existente entre pensamientos, palabra y proposiciones y aquello a lo que se refieren o significan; este problema pertenece a la epistemología. En tercer lugar está el problema de usar las proposiciones de tal modo que expresen la verdad más bien que la falsedad; esto pertenece a las ciencias especiales que tratan de las materias propias de las proposiciones en cuestión.

En cuarto lugar está la cuestión siguiente: ¿qué relación debe haber entre un hecho (una proposición, por ejemplo) y otro hecho para que el primero sea *capaz* de ser un símbolo del segundo? Esta última es una cuestión lógica y es precisamente aquélla de la que Wittgenstein se ocupa. Estudia las condiciones de un simbolismo *correcto*, es decir, un simbolismo en el cual una proposición «signifique» algo totalmente definido. En la práctica, el lenguaje es siempre más o menos vago, ya que lo que afirmamos no es nunca totalmente preciso. Así pues, la lógica ha de tratar de dos problemas en relación con el simbolismo: 1) Las condiciones para que se dé el sentido más bien que el sinsentido en las combinaciones de símbolos; 2) Las condiciones para que exista unicidad de significado o referencia en los símbolos o en las combinaciones de símbolos. Un lenguaje lógicamente perfecto tiene reglas de sintaxis que evitan los sinsentidos, y tiene símbolos particulares con un significado determinado y único. Wittgenstein estudia las condiciones necesarias para un lenguaje lógicamente perfecto. No es que haya lenguaje lógicamente perfecto, o que nosotros nos creamos aquí y ahora capaces de construir un lenguaje lógicamente perfecto, sino que toda la función del lenguaje consiste en tener significado y sólo cumple esta función satisfactoriamente en la medida en que se aproxima al lenguaje ideal que nosotros postulamos.

La tarea esencial del lenguaje es afirmar o negar los hechos. Dada la sintaxis de un lenguaje, el significado de una proposición está determinado tan pronto como se conozca el significado de las palabras que la componen. Para que una cierta proposición pueda afirmar un cierto hecho, debe haber, cualquiera que sea el modo como el lenguaje esté construido, algo en común entre la estructura de la proposición y la estructura del hecho. Ésta es tal vez la tesis más fundamental de la teoría de Wittgenstein. Aquello que haya de común entre la proposición y el hecho no puede, así lo afirma el autor, ser *dicho* a su vez en el lenguaje. Sólo puede ser, en la fraseología de Wittgenstein, *mostrado*, no dicho, pues cualquier caso que podamos decir tendrá siempre la misma estructura.

El primer requisito de un lenguaje ideal sería tener un solo nombre para cada elemento, y nunca el mismo nombre para dos elementos distintos. Un nombre es un símbolo simple en el sentido de que no posee partes que sean a su vez símbolos. En un lenguaje lógicamente perfecto, nada que no fuera un elemento tendría un símbolo simple. El símbolo para un compuesto sería un «complejo»

que contuviera los símbolos de las partes. Al hablar de un «complejo» estamos, como veremos más adelante, pecando en contra de las reglas de la gramática filosófica, pero esto es inevitable al principio. «La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino sólo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística. [Son del tipo del interrogante acerca de si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello.]» (4.003.) Lo que en el mundo es complejo es un hecho. Los hechos que no se componen de otros hechos son los que Wittgenstein llama *Sachverhalte*, mientras que a un hecho que conste de dos o más hechos se le llama *Tatsache*; así, por ejemplo: «Sócrates es sabio» es un *Sachverhalt* y también un *Tatsache*, mientras que «Sócrates es sabio y Platón es su discípulo» es un *Tatsache*, pero no un *Sachverhalt*.

Wittgenstein compara la expresión lingüística a la proyección en geometría. Una figura geométrica puede ser proyectada de varias maneras: cada una de éstas corresponde a un lenguaje diferente, pero las propiedades de proyección de la figura original permanecen inmutables, cualquiera que sea el modo de proyección que se adopte. Estas propiedades proyectivas corresponden a aquello que en la teoría de Wittgenstein tienen en común la proposición y el hecho, siempre que la proposición asevere el hecho.

En cierto nivel elemental esto desde luego es obvio. Es imposible, por ejemplo, establecer una afirmación sobre dos hombres (admitiendo por ahora que los hombres puedan ser tratados como elementos) sin emplear dos nombres, y si se quiere aseverar una relación entre los dos hombres será necesario que la proposición en la que hacemos la aseveración establezca una relación entre los dos nombres. Si decimos «Platón ama a Sócrates», la palabra «ama», que está entre la palabra «Platón» y la palabra «Sócrates», establece una relación entre estas dos palabras, y se debe a este hecho el que nuestra proposición sea capaz de aseverar una relación entre las personas representadas por las palabras «Platón y Sócrates». «No: "El signo complejo 'aRb' dice que *a* está en la relación *R* con *b*" sino: *Que 'a'* está en cierta relación con '*b*' dice *que aRb.*» (3.1432.)

Wittgenstein comienza su teoría del simbolismo con la siguiente afirmación: (2.1): «Nos hacemos figuras de los hechos». Una figura,

dice, es un modelo de la realidad, y a los objetos en la realidad corresponden los elementos de la figura: la figura misma es un hecho. El hecho de que las cosas tengan una cierta relación entre sí se representa por el hecho de que en la figura sus elementos tienen también una cierta relación, unos con otros. «En la figura y en lo figurado tiene que haber algo idéntico en orden a que aquélla pueda siquiera ser figura de esto. Lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera —correcta o falsamente— es su forma de figuración.» (2.161, 2.17.)

Hablamos de una figura lógica de una realidad cuando queremos indicar solamente tanta semejanza cuanta es esencial a su condición de ser una figura, y esto en algún sentido, es decir, cuando no deseamos implicar nada más que la identidad de la forma lógica. La figura lógica de un hecho, dice, es un *Gedanke*. Una figura puede corresponder o no corresponder al hecho y por consiguiente ser verdadera o falsa, pero en ambos casos tiene en común con el hecho la forma lógica. El sentido en el cual Wittgenstein habla de figuras puede ilustrarse por la siguiente afirmación: «El disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, están todos entre sí en esa relación interna figurativa que se da entre lenguaje y mundo. A todos ellos les es común la estructura lógica. (Como en la fábula, los dos jóvenes, sus dos caballos y sus lirios. En cierta medida todos son uno.)» (4.014.) La posibilidad de que una proposición represente a un hecho depende del hecho de que en ella los objetos estén representados por signos. Las llamadas «constantes» lógicas no están representadas por signos, sino que ellas mismas están presentes tanto en la proposición como en el hecho. La proposición y el hecho deben manifestar la misma «multiplicidad» lógica, que no puede ser a su vez representada, pues tiene que estar en común entre el hecho y la figura. Wittgenstein sostiene que todo aquello que es propiamente filosófico pertenece a lo que sólo se puede mostrar, es decir: a aquello que es común al hecho y a su figura lógica. Según este criterio se concluye que nada correcto puede decirse en filosofía. Toda proposición filosófica es mala gramática, y a lo más que podemos aspirar con la discusión filosófica es a mostrar a los demás que la discusión filosófica es un error. «La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales. (La palabra 'filosofía' ha de significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales.) El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resulta-

do de la filosofía no son 'proposiciones filosóficas', sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos.» (4.111 y 4.112.) De acuerdo con este principio todas las cosas que haya que decir para que el lector comprenda la teoría de Wittgenstein son todas ellas cosas que la propia teoría condena como carentes de sentido. Teniendo en cuenta esto, intentaremos exponer la visión del mundo que parece que está al fondo de su sistema.

El mundo se compone de hechos: hechos que estrictamente no podemos definir; pero podemos explicar lo que queremos decir, admitiendo que los hechos son lo que hace a las proposiciones verdaderas o falsas. Los hechos pueden contener partes que sean hechos o pueden no contenerlas; «Sócrates era un sabio ateniense» se compone de dos hechos: «Sócrates era sabio» y «Sócrates era un ateniense». Un hecho que no tenga partes que sean hechos lo llama Wittgenstein *Sachverhalt*. Es lo mismo que aquello a lo que llama hecho atómico. Un hecho atómico, aunque no conste de partes que son hechos, sin embargo consta de partes. Si consideramos «Sócrates es sabio» como un hecho atómico veremos que contiene dos constitutivos «Sócrates» y «sabio». Si se analiza un hecho atómico lo más completamente posible (posibilidad teórica, no práctica), las partes constitutivas que se obtengan al final pueden llamarse «simples» u «objetos». Wittgenstein no pretende que podamos realmente aislar el «simple» o que tengamos de él un conocimiento empírico. Es una necesidad lógica exigida por la teoría como el caso del electrón. Su fundamento para sostener que hay simples es que cada complejo presupone un hecho. Esto no supone necesariamente que la complejidad de los hechos sea finita; aunque cada hecho constase de infinidad de hechos atómicos y cada hecho atómico se compusiese de un número infinito de objetos, *aun* en este supuesto habría objetos y hechos atómicos (4.2211). La afirmación de que hay un cierto complejo se reduce a la aseveración de que sus elementos constitutivos están en una cierta relación, que es la aseveración de un *hecho*: así, pues, si damos un nombre al complejo, este nombre sólo tiene sentido en virtud de la verdad de una cierta proposición, a saber, la proposición que afirma la relación mutua de los componentes del complejo. Así, nombrar los complejos presupone proposiciones, mientras que las proposiciones presuponen que los simples tengan un nombre. Así, pues, se pone de manifiesto que nombrar los simples es lógicamente lo primero en lógica.

El mundo está totalmente descrito si todos los hechos atómicos se conocen, unido al hecho de que éstos son todos los hechos. El mundo no se describe por el mero nombrar de todos los objetos que están en él; es necesario también conocer los hechos atómicos de los cuales esos objetos son partes constitutivas. Dada la totalidad de hechos atómicos, cada proposición verdadera, aunque compleja, puede teóricamente ser inferida. A una proposición (verdadera o falsa) que asevera un hecho atómico se le llama una proposición atómica. Todas las proposiciones atómicas son lógicamente independientes unas de otras. Ninguna proposición atómica implica otra o es incompatible con otra. Así pues, todo el problema de la inferencia lógica se refiere a proposiciones que no son atómicas. Tales proposiciones pueden ser llamadas moleculares.

La teoría de Wittgenstein de las proposiciones moleculares se fundamenta sobre su teoría acerca de la construcción de las funciones de verdad.

Una función de verdad de una proposición *p* es una proposición que contiene *p*, y tal que su verdad o falsedad depende sólo de la verdad o falsedad de *p*; del mismo modo, una función de verdad de varias proposiciones *p*, *q*, *r*... es una proposición que contiene *p*, *q*, *r*..., y tal que su verdad o falsedad depende sólo de la verdad o de la falsedad de *p*, *q*, *r*... Pudiera parecer a primera vista que hay otras funciones de proposiciones además de las funciones de verdad; así, por ejemplo, sería «A cree *p*», ya que de modo general A creería algunas proposiciones verdaderas y algunas falsas; a menos que sea un individuo excepcionalmente dotado, no podemos colegir que *p* es verdadera por el hecho de que lo crea, o que *p* es falsa por el hecho de que no lo crea. Otras excepciones aparentes serían, por ejemplo, «*p* es una proposición muy compleja» o «*p* es una proposición referente a Sócrates». Wittgenstein sostiene, sin embargo, por razones que ya expondremos, que tales excepciones son sólo aparentes, y que cada función de una proposición es realmente una función de verdad. De aquí se sigue que si podemos definir las funciones de verdad de modo general, podremos obtener una definición general de todas las proposiciones en los términos del grupo primitivo de las proposiciones atómicas. De este modo procede Wittgenstein.

Ha sido demostrado por el doctor Sheffer[1] (Transacciones de la American Mathematical Society, vol. XIV, págs. 481-488) que todas

[1] Se refiere al lógico matemático estadounidense Henry Maurice Scheffer (1882-1964).

las funciones de verdad de un grupo dado de proposiciones pueden construirse a partir de una de estas dos funciones: «no-*p* o no-*q*» o «no-*p* y no-*q*». Wittgenstein emplea la última, presuponiendo el conocimiento del trabajo del doctor Sheffer. Es fácil ver el modo en que se construyen otras funciones de verdad de «no-*q*». «No-*p* y no-*p*» es equivalente a «no-*p*», con lo que obtenemos una definición de la negación en los términos de nuestra función primitiva: por lo tanto, podemos definir «*p* o *q*», puesto que es la negación de «no-*p* y no-*q*», es decir, de nuestra función primitiva. El desarrollo de otras funciones de verdad de «no-*p*» y «*p* o *q*» se da detalladamente al comienzo de *Principia Mathematica*. Con esto se logra todo lo que se necesita para el caso de que las proposiciones que son los argumentos de nuestras funciones de verdad sean dadas por enumeración. Wittgenstein, sin embargo, por un análisis realmente interesante, consigue extender el proceso a las proposiciones generales, es decir, a los casos en que las proposiciones que son argumentos de nuestras funciones de verdad no están dadas por enumeración, sino que se dan como todas las que cumplen cierta condición. Por ejemplo, sea *fx* una función proposicional (es decir, una función cuyos valores son proposiciones), como «*x* es humano», entonces los diferentes valores de *fx* constituyen un grupo de proposiciones. Podemos extender la idea «no-*p* y no-*q*» tanto hasta aplicarla a la negación simultánea de todas las proposiciones que son valores de *fx*. De este modo llegamos a la proposición que de ordinario se representa en lógica matemática por las palabras «*fx* es falsa para todos los valores de *x*». La negación de esto sería la proposición «hay al menos una *x* para la cual *fx* es verdad» que está representada por «$(\exists\, x).fx$». Si en vez de *fx* hubiésemos partido de no-*fx* habríamos llegado a la proposición «*fx* es verdadera para todos los valores de *x*», que está representada por «$(x).fx$». El método de Wittgenstein para operar con las proposiciones generales [es decir, «$(x).fx$» y «$(\exists\, x).fx$»] difiere de los métodos precedentes por el hecho de que la generalidad interviene sólo en la especificación del grupo de proposiciones a que se refiere, y cuando esto se lleva a cabo, la construcción de las funciones de verdad procede exactamente como en el caso de un número finito de argumentos enumerados, *p*, *q*, *r*...

Sobre este punto, Wittgenstein no da en el texto una explicación suficiente de su simbolismo. El símbolo que emplea es $(\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi}))$. He aquí la explicación de este simbolismo:

$\bar{p}$ representa todas las proposiciones atómicas.
ξ representa cualquier grupo de proposiciones.
$N(\bar{\xi})$ representa la negación de todas las proposiciones que componen ξ.

El símbolo completo $(\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi}))$ significa todo aquello que puede obtenerse formando una selección cualquiera de proposiciones atómicas, negándolas todas, seleccionando algunas del grupo de proposiciones nuevamente obtenido unidas con otras del grupo primitivo, y así indefinidamente. Ésta es, dice, la función general de verdad y también la forma general de la proposición. Lo que esto significa es algo menos complicado de lo que parece. El símbolo intenta describir un proceso con la ayuda del cual, dadas las proposiciones atómicas, todas las demás pueden construirse. El proceso depende de:

a) La prueba de Sheffer de que todas las funciones de verdad pueden obtenerse de la negación simultánea, es decir, de «no-*p* y no-*q*».
b) La teoría de Wittgenstein de la derivación de las proposiciones generales de las conjunciones y disyunciones.
c) La aseveración de que una proposición puede aparecer en otra sólo como argumento de una función de verdad.

Dados estos tres fundamentos, se sigue que todas las proposiciones que no son atómicas pueden derivarse de las que lo son por un proceso uniforme, y es este proceso el que Wittgenstein indica en su símbolo.

Por este método uniforme de construcción llegamos a una asombrosa simplificación de la teoría de la inferencia, lo mismo que a una definición del tipo de proposiciones que pertenecen a la lógica. El método de generación descrito autoriza a Wittgenstein a decir que todas las proposiciones pueden construirse del modo anteriormente indicado, partiendo de las proposiciones atómicas, y de este modo queda definida la totalidad de las proposiciones. (Las aparentes excepciones mencionadas antes son tratadas de un modo que consideraremos más adelante.) Wittgenstein puede, pues, afirmar que proposiciones son todo lo que se sigue de la totalidad de las proposiciones atómicas (unido al hecho de que ésta es la totalidad de ellas); que una proposición es siempre una función de verdad de las proposiciones atómicas; y que si *p* se sigue de *q*, el significado de *p* está contenido en el significado de *q*, de lo cual resulta, naturalmente, que nada puede deducirse de una proposición atómica. Todas las proposiciones de la lógica, afirma, son tautologías, como, por ejemplo, «*p* o no *p*».

El hecho de que nada puede deducirse de una proposición atómica tiene aplicaciones de interés, por ejemplo, a la causalidad. En la lógica de Wittgenstein no puede haber nada semejante al nexo causal. «Los acontecimientos del futuro —dice— no *podemos* inferirlos de los del presente. Superstición es la creencia en el nexo causal.» Que el sol vaya a salir mañana es una hipótesis. No sabemos, realmente, si saldrá, ya que no hay necesidad alguna para que una cosa acaezca porque acaezca otra.

Tomemos ahora otro tema, el de los nombres. En el lenguaje lógico-teórico de Wittgenstein, los nombres sólo son dados a los simples. No damos dos nombres a una sola cosa, o un nombre a dos cosas. No hay ningún medio, según el autor, para describir la totalidad de las cosas que pueden ser nombradas, en otras palabras, la totalidad de lo que hay en el mundo. Para poder hacer esto tendríamos que conocer alguna propiedad que perteneciese a cada cosa por necesidad lógica. Se ha intentado alguna vez encontrar tal propiedad en la auto-identidad, pero la concepción de la identidad está sometida por Wittgenstein a un criticismo destructor, del cual no parece posible escapar. Queda rechazada la definición de la identidad por medio de la identidad de lo indiscernible, porque la identidad de lo indiscernible parece que no es un principio lógico necesario. De acuerdo con este principio, x es idéntica a y si cada propiedad de x es una propiedad de y; pero, después de todo, sería lógicamente posible que dos cosas tuviesen exactamente las mismas propiedades. Que esto de hecho no ocurra, es una característica accidental del mundo, no una característica lógicamente necesaria, y las características accidentales del mundo no deben naturalmente ser admitidas en la estructura de la lógica. Wittgenstein, de acuerdo con esto, suprime la identidad y adopta la convención de que diferentes letras signifiquen diferentes cosas. En la práctica se necesita la identidad, por ejemplo, entre un nombre y una descripción o entre dos descripciones. Se necesita para proposiciones tales como «Sócrates es el filósofo que bebió la cicuta» o «El primer número par es aquel que sigue inmediatamente a 1». Es fácil en el sistema de Wittgenstein proveer respecto de tales usos de la identidad.

El rechazo de la identidad excluye un método de hablar de la totalidad de las cosas, y se encontrará que cualquier otro método que se proponga ha de resultar igualmente engañoso; así, al menos, lo afirma Wittgenstein, y yo creo que con fundamento. Esto equivale a decir que «objeto» es un pseudoconcepto. Decir que «x es un objeto» es no decir nada. Se sigue de esto que no podemos hacer juicios tales como

«hay más de tres objetos en el mundo» o «hay un número infinito de objetos en el mundo». Los objetos sólo pueden mencionarse en conexión con alguna propiedad definida. Podemos decir «hay más de tres objetos que son humanos», o «hay más de tres objetos que son rojos», porque en estas afirmaciones la palabra «objeto» puede sustituirse en el lenguaje de la lógica por una variable que será en el primer caso la función «*x* es humano»; en el segundo, la función «*x* es rojo». Pero cuando intentamos decir «hay más de tres objetos», esta sustitución de la variable por la palabra «objeto» se hace imposible, y la proposición, por consiguiente, carece de sentido.

Henos, pues, aquí ante un ejemplo de una tesis fundamental de Wittgenstein, que es imposible decir nada sobre el mundo como un todo, y que cualquier cosa que pueda decirse ha de ser sobre partes delimitadas del mundo. Este punto de vista puede haber sido en principio sugerido por la notación, y si es así, esto dice mucho en su favor, pues una buena notación posee una penetración y una capacidad de sugerencia que la hace en ocasiones parecerse a un profesor vivo. Las irregularidades en la notación son con frecuencia el primer signo de los errores filosóficos, y una notación perfecta llegaría a ser un sustitutivo del pensamiento. Pero aun cuando haya sido la notación la que haya sugerido al principio a Wittgenstein la limitación de la lógica a las cosas dentro del mundo, en contraposición al mundo como todo, no obstante, esta concepción, una vez sugerida, ha mostrado encerrar mucho más que la simple notación. Por mi parte, no pretendo saber si esta tesis es definitivamente cierta. En esta introducción, mi objeto es exponerla, no pronunciarme respecto de ella. De acuerdo con este criterio, sólo podríamos decir cosas sobre el mundo como un todo si pudiésemos salir fuera del mundo, es decir, si dejase para nosotros de ser el mundo entero. Pudiera ocurrir que nuestro mundo estuviese limitado por algún ser superior que lo vigilase sobre lo alto; pero para nosotros, por muy finito que pueda ser, no puede tener límites el mundo desde el momento en que no hay nada fuera de él. Wittgenstein emplea como analogía el campo visual. Nuestro campo visual no tiene para nosotros límites visuales, ya que no existen fuera de él, del mismo modo que en nuestro mundo lógico no hay límites lógicos, ya que nuestra lógica no conoce nada fuera de ella. Estas consideraciones le llevan a una discusión interesante sobre el solipsismo. La lógica, dice, llena el mundo. Los límites del mundo son también sus propios límites. En lógica, por consiguiente, no podemos decir: en el mundo hay esto y lo otro, pero no aquello; decir esto presupondría efectivamente

excluir ciertas posibilidades, y esto no puede ser, ya que requeriría que la lógica fuera más allá de los límites del mundo, como si pudiera contemplar estos límites desde el otro lado. Lo que no podemos pensar, no podemos pensarlo; por consiguiente, tampoco podemos decir lo que no podemos pensar.

Esto, dice Wittgenstein, da la clave del solipsismo. Lo que el solipsismo pretende es ciertamente correcto; pero no puede decirse, sólo puede mostrarse. Que el mundo es *mi* mundo se muestra en el hecho de que los límites del lenguaje (el único lenguaje que yo entiendo) indican los límites de mi mundo. El sujeto metafísico no pertenece al mundo, es un límite del mundo.

Debemos tratar ahora la cuestión de las proposiciones moleculares que no son a primera vista funciones de verdad de las proposiciones que contienen; por ejemplo: «A cree *p*».

Wittgenstein introduce este argumento en defensa de su tesis; a saber: que todas las funciones moleculares son funciones de verdad. Dice: «En la forma general de la proposición, la proposición no ocurre en la proposición sino como base de operaciones veritativas» (5.54). A primera vista, continúa diciendo, parece como si una proposición pudiera aparecer de otra manera; por ejemplo: «A cree *p*». De manera superficial parece como si la proposición *p* estuviese en una especie de relación con el objeto A. «Pero está claro que "A cree que *p*", "A piensa *p*", "A dice *p*" son de la forma "p dice *p*": y aquí no se trata de una coordinación de un hecho y un objeto, sino de la coordinación de hechos mediante la coordinación de sus objetos.» (5.542.)

Lo que Wittgenstein expone aquí, lo expone de modo tan breve que no queda bastante claro para aquellas personas que desconocen las controversias a las cuales se refiere. La teoría con la cual se muestra en desacuerdo está expuesta en mis artículos sobre la naturaleza de la verdad y de la falsedad en *Ensayos filosóficos* y *Procedimientos de la Sociedad aristotélica*, 1906-1907. El problema de que se trata es el problema de la forma lógica de la creencia, es decir, cuál es el esquema que representa lo que sucede cuando un hombre cree. Naturalmente, el problema se aplica no sólo a la creencia, sino también a una multitud de fenómenos mentales que se pueden llamar actitudes proposicionales: duda, consideración, deseo, etcétera. En todos estos casos parece natural expresar el fenómeno en la forma «A duda *p*», «A desea *p*», etcétera, lo que hace que esto aparezca como si existiese una relación entre una persona y una proposición. Este, naturalmente, no puede ser el último análisis, ya que las personas son ficciones lo mismo

que las proposiciones, excepto en el sentido en que son hechos de por sí. Una proposición, considerada como un hecho de por sí, puede ser una serie de palabras que un hombre se repite a sí mismo, o una figura compleja, o una serie de figuras que pasan por su imaginación, o una serie de movimientos corporales incipientes. Puede ser una cualquiera de innumerables cosas diferentes. La proposición, en cuanto un hecho de por sí, por ejemplo, la serie actual de palabras que el hombre se dice a sí mismo, no es relevante para la lógica. Lo que es relevante para la lógica es el elemento común a todos estos hechos, que permite, como decimos, *significar* el hecho que la proposición asevera. Para la psicología, naturalmente, es más interesante, pues un símbolo no significa aquello que simboliza sólo en virtud de una relación lógica, sino también en virtud de una relación psicológica de intención, de asociación o de cualquier otro carácter. La parte psicológica del significado no concierne, sin embargo, al lógico. Lo que le concierne en este problema de la creencia es el esquema lógico. Es claro que, cuando una persona cree una proposición, la persona, considerada como un sujeto metafísico, no debe ser tenida en cuenta en orden a explicar lo que está sucediendo. Lo que ha de explicarse es la relación existente entre la serie de palabras, que es la proposición considerada como un hecho de por sí, y el hecho «objetivo» que hace a la proposición verdadera o falsa. Todo esto se reduce en último término a la cuestión del significado de las proposiciones, y es tanto como decir que el significado de las proposiciones es la única parte no-psicológica del problema implicada en el análisis de la creencia. Este problema es tan sólo el de la relación entre dos hechos, a saber: la relación entre las series de palabras empleadas por el creyente y el hecho que hace que estas palabras sean verdaderas o falsas. La serie de palabras es un hecho, tanto como pueda serlo aquello que hace que sea verdadera o falsa. La relación entre estos dos hechos no es inanalizable, puesto que el significado de una proposición resulta del significado de las palabras que la constituyen. El significado de la serie de palabras que es una proposición es una función del significado de las palabras aisladas. Según esto, la proposición, como un todo, no entra realmente en aquello que ya se ha explicado al explicar el significado de la proposición. Ayudaría tal vez a comprender el punto de vista que estoy tratando de exponer decir que en los casos ya tratados la proposición aparece como un hecho y no como una proposición. Tal afirmación, sin embargo, no debe tomarse demasiado literalmente. El punto esencial es que en el acto de creer, de desear, etcétera, lo

lógicamente fundamental es la relación de una proposición *considerada como hecho* con el hecho que la hace verdadera o falsa, y que esta relación entre dos actos es reducible a la relación de sus componentes. Así, pues, la proposición aparece aquí de un modo completamente distinto al modo como aparece en una función de verdad.

Hay algunos aspectos, según mi opinión, en los que la teoría de Wittgenstein necesita un mayor desarrollo técnico. Esto puede aplicarse, concretamente, a su teoría del número (6.02 y sigs.), la cual, tal y como está, sólo puede aplicarse a los números finitos. Ninguna lógica puede considerarse satisfactoria hasta que se haya demostrado que es capaz de poder ser aplicada a los números transfinitos. No creo que haya nada en el sistema de Wittgenstein que le impida llenar esta laguna.

Más interesante que estas cuestiones de detalle comparativo es la actitud de Wittgenstein respecto de lo místico. Su actitud hacia ello nace de modo natural de su doctrina de la lógica pura, según la cual, la proposición lógica es una figura (verdadera o falsa) del hecho, y tiene en común con el hecho una cierta estructura. Es esta estructura común lo que la hace capaz de ser una figura del hecho; pero la estructura no puede, a su vez, ponerse en palabras, puesto que es una estructura de palabras, lo mismo que de los hechos a los cuales se refiere. Por consiguiente, todo cuanto quede envuelto en la idea de la expresividad del lenguaje debe permanecer incapaz de ser expresado en el lenguaje, y es, por consiguiente, inexpresable en un sentido perfectamente preciso. Esto inexpresable contiene, según Wittgenstein, el conjunto de la lógica y de la filosofía. El verdadero método de enseñar filosofía, dice, sería limitarse a las proposiciones de las ciencias, establecidas con toda la claridad y exactitud posibles, dejando las afirmaciones filosóficas al discípulo, y haciéndole patente que cualquier cosa que se haga con ellas carece de significado. Es cierto que la misma suerte que le cupo a Sócrates podría caberle a cualquier hombre que intentase este método de enseñanza; pero no debemos atemorizarnos, pues éste es el único método justo. No es precisamente esto lo que hace dudar respecto de aceptar o no la posición de Wittgenstein, a pesar de los argumentos tan poderosos que ofrece para apoyarlo. Lo que ocasiona tal duda es el hecho de que, después de todo, Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir, sugiriendo así al lector escéptico la posible existencia de una salida, bien a través de la jerarquía de lenguajes o bien de cualquier otro modo. Toda la ética,

PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN
INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Traducción y notas de

ALFONSO GARCÍA SUÁREZ *y* CARLOS ULISES MOULINES



La primera edición de las *Investigaciones filosóficas* se publicó en Oxford, en 1953 —dos años después de la muerte de Ludwig Wittgenstein—, en texto bilingüe alemán-inglés, a cargo de G. E. M. Anscombe y R. Rhees. Esta traducción castellana se ha hecho a partir del texto alemán de la tercera edición (1967), ligeramente modificada por sus editores ingleses.

Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, daß er viel größer ausschaut, als er wirklich ist.

NESTROY

BEMERKUNG DER HERAUSGEBER

Was in diesem Band als Teil I vorliegt, war seit 1945 abgeschlossen. Teil II entstand zwischen 1947 und 1949. Hätte Wittgenstein selber sein Werk veröffentlicht, so hätte er das, was jetzt ungefähr die letzten 30 Seiten von Teil I ausmacht, größtenteils fortgelassen und stattdessen den Inhalt von Teil II, unter Hinzufügung weiteren Materials, eingearbeitet.

Überall im Manuskript mußten wir uns zwischen verschiedenen Lesungen einzelner Wörter und Wendungen entscheiden. Der Sinn wurde durch die Auswahl niemals berührt.

Die Stellen, die gelegentlich am Fuße der Seite unter einem Strich gedruckt sind, waren auf Zetteln geschrieben, die Wittgenstein aus anderen Schriften ausgeschnitten und den betreffenden Seiten beigefügt hatte, ohne genauer anzugeben, wo sie hingehörten.

Worte in doppelter Klammer sind Wittgensteins Hinweise auf Bemerkungen, sei es in diesem Werk, sei es in anderen seiner Schriften, die, wie wir hoffen, später erscheinen werden.

Für die Einordnung des letzten Bruchstücks von Teil II an seinem gegenwärtigen Orte sind wir verantwortlich.

G. E. M. ANSCOMBE
R. RHEES

NOTA DE LOS EDITORES

Lo que aparece como Parte I de este volumen se completó en 1945. La Parte II fue escrita entre 1947 y 1949. Si Wittgenstein mismo hubiese publicado su obra habría suprimido una gran parte de lo que ocupa aproximadamente las últimas treinta páginas de la Parte I y en su lugar habría reelaborado el contenido de la Parte II reemplazándolo por otros materiales.

Hemos tenido que decidir entre lecturas de palabras y frases en todo el manuscrito. La elección nunca afectó al sentido.

Los pasajes impresos bajo una línea al pie de algunas páginas estaban redactados en hojas que Wittgenstein había cortado de otros escritos e insertado en estas páginas, sin más indicación respecto del lugar donde debían incluirse.

Las palabras que están entre dobles paréntesis son referencias de Wittgenstein a anotaciones, bien en esta obra o en otros escritos suyos que esperamos que aparecerán posteriormente.

Somos responsables de la colocación del fragmento final de la Parte II en su posición actual.

G. E. M. ANSCOMBE

R. RHEES

VORWORT

In dem Folgenden veröffentliche ich Gedanken, den Niederschlag philosophischer Untersuchungen, die mich in den letzten 16 Jahren beschäftigt haben. Sie betreffen viele Gegenstände: Den Begriff der Bedeutung, des Verstehens, des Satzes, der Logik, die Grundlagen der Mathematik, die Bewu ßtseinszustände und Anderes. Ich habe diese Gedanken alle als *Bemerkungen,* kurze Absätze, niedergeschrieben. Manchmal in längeren Ketten, über den gleichen Gegenstand, manchmal in raschem Wechsel von einem Gebiet zum andern überspringend.—Meine Absicht war es von Anfang, alles dies einmal in einem Buche zusammenzufassen, von dessen Form ich mir zu verschiedenen Zeiten verschiedene Vorstellungen machte. Wesentlich aber schien es mir, daß darin die Gedanken von einem Gegenstand zum andern in einer natürlichen und lückenlosen Folge fortschreiten sollten.

Nach manchen mißglückten Versuchen, meine Ergebnisse zu einem solchen Ganzen zusammenzuschweißen, sah ich ein, daß mir dies nie gelingen würde. Daß das Beste, was ich schreiben konnte, immer nur philosophische Bemerkungen bleiben würden; daß meine Gedanken bald erlahmten, wenn ich versuchte, sie, gegen ihre natürliche Neigung, in *einer* Richtung weiterzuzwingen.——Und dies hing freilich mit der Natur der Untersuchung selbst zusammen. Sie nämlich zwingt uns, ein weites Gedankengebiet, kreuz und quer, nach allen Richtungen hin zu durchreisen.——Die philosophischen Bemerkungen dieses Buches sind gleichsam eine Menge von Landschaftsskizzen, die auf diesen langen und verwickelten Fahrten entstanden sind.

Die gleichen Punkte, oder beinahe die gleichen, wurden stets von neuem von verschiedenen Richtungen her berührt und immer neue Bilder entworfen. Eine Unzahl dieser waren verzeichnet, oder uncharakteristisch, mit allen Mängeln eines schwachen Zeichners behaftet. Und wenn man diese ausschied, blieb eine Anzahl halbwegser übrig, die nun so angeordnet, oftmals beschnitten, werden mußten, daß sie dem Be-

PRÓLOGO

En lo que sigue publico pensamientos que son el precipitado de investigaciones filosóficas que me han ocupado en los últimos dieciséis años. Conciernen a muchos temas: el concepto de significado, de proposición, de lógica, los fundamentos de la matemática, los estados de conciencia y otras cosas. He redactado como *anotaciones*, en breves párrafos, todos esos pensamientos. A veces en largas cadenas sobre el mismo tema, a veces saltando de un dominio a otro en rápido cambio. Mi intención era desde el comienzo reunir todo esto alguna vez en un libro, de cuya forma me hice diferentes representaciones en diferentes momentos. Pero me parecía esencial que en él los pensamientos debieran progresar de un tema a otro en una secuencia natural y sin fisuras.

Tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en una totalidad semejante, me di cuenta de que eso nunca me saldría bien. Que lo mejor que yo podría escribir siempre se quedaría sólo en anotaciones filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en *una sola* dirección.——Y esto estaba conectado, ciertamente, con la naturaleza misma de la investigación. Ella misma nos obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio de pensamiento en todas las direcciones.——Las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes que han resultado de estos largos y enmarañados viajes.

Los mismos puntos, o casi los mismos, fueron continuamente tocados de nuevo desde diferentes direcciones y siempre se esbozaron nuevos cuadros. Un sinnúmero de éstos estaban mal dibujados, o carecían de personalidad, aquejados de todos los defectos de un torpe dibujante. Y cuando fueron descartados, quedó una cantidad de otros regulares que debían entonces ser ordenados, y frecuentemente

trachter ein Bild der Landschaft geben konnten.—So ist also dieses Buch eigentlich nur ein Album.

Ich hatte bis vor kurzem den Gedanken an eine Veröffentlichung meiner Arbeit bei meinen Lebzeiten eigentlich aufgegeben. Er wurde allerdings von Zeit zu Zeit rege gemacht, und zwar hauptsächlich dadurch, daß ich erfahren mußte, daß meine Ergebnisse, die ich in Vorlesungen, Skripten und Diskussionen weitergegeben hatte, vielfach mißverstanden, mehr oder weniger verwässert oder verstümmelt im Umlauf waren. Hierdurch wurde meine Eitelkeit aufgestachelt, und ich hatte Mühe, sie zu beruhigen.

Vor vier Jahren aber hatte ich Veranlassung, mein erstes Buch (die «Logisch-Philosophische Abhandlung») wieder zu lesen und seine Gedanken zu erklären. Da schien es mir plötzlich, daß ich jene alten Gedanken und die neuen zusammen veröffentlichen sollte: daß diese nur durch den Gegensatz und auf dem Hintergrund meiner älteren Denkweise ihre rechte Beleuchtung erhalten könnten.

Seit ich nämlich vor 16 Jahren mich wieder mit Philosophie zu beschäftigen anfing, mußte ich schwere Irrtümer in dem erkennen, was ich in jenem ersten Buche niedergelegt hatte. Diese Irrtümer einzusehen, hat mir—in einem Maße, das ich kaum selbst zu beurteilen vermag—die Kritik geholfen, die meine Ideen durch Frank Ramsey erfahren haben,—mit welchem ich sie während der zwei letzten Jahre seines Lebens in zahllosen Gesprächen erörtert habe.—Mehr noch als dieser—stets kraftvollen und sichern—Kritik verdanke ich derjenigen, die ein Lehrer dieser Universität, Herr P. Sraffa durch viele Jahre unablässig an meinen Gedanken geübt hat. *Diesem* Ansporn verdanke ich die folgereichsten der Ideen dieser Schrift.

Aus mehr als *einem* Grunde wird, was ich hier veröffentliche, sich mit dem berühren, was Andre heute schreiben.—Tragen meine Bemerkungen keinen Stempel an sich, der sie als die meinen kennzeichnet,—so will ich sie auch weiter nicht als mein Eigentum beanspruchen.

Ich übergebe sie mit zweifelhaften Gefühlen der Öffentlichkeit. Daß es dieser Arbeit in ihrer Dürftigkeit und der Finsternis dieser Zeit beschieden sein sollte, Licht in ein oder das andere Gehirn zu werfen, ist nicht unmöglich; aber freilich nicht wahrscheinlich.

Ich möchte nicht mit meiner Schrift Andern das Denken ersparen. Sondern, wenn es möglich wäre, jemand zu eigenen Gedanken anregen.

Ich hätte gerne ein gutes Buch hervorgebracht. Es ist nicht so ausgefallen; aber die Zeit ist vorbei, in der es von mir verbessert werden könnte.

Cambridge, im Januar 1945

recortados, para que pudieran darle al observador un cuadro del paisaje. Así pues, este libro es en realidad sólo un álbum.

Hasta hace poco había abandonado en realidad la idea de publicar mi trabajo durante mi vida. Cierto es que aquélla revivía de tiempo en tiempo y principalmente porque me daba cuenta de que mis resultados, que yo había transmitido en lecciones, escritos y discusiones, estaban en circulación diversamente malentendidos, más o menos aguados o mutilados. Ello instigó mi vanidad y tuve dificultades para aquietarla.

Hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro (el *Tractatus logico-philosophicus*) y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos: que éstos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi viejo modo de pensar.

Pues, desde que hace dieciséis años comencé a ocuparme de nuevo de filosofía, hube de reconocer graves errores en lo que había sostenido en ese primer libro. A advertir estos errores me ha ayudado —en un grado que apenas yo mismo puedo apreciar— la crítica que mis ideas han encontrado en Frank Ramsey, —con quien las he discutido durante los dos últimos años de su vida en innumerables conversaciones.— Más aún que a esta crítica —siempre potente y certera— le debo a la que un profesor de esta universidad, el señor P. Sraffa, ha practicado durante muchos años sin interrupción sobre mis pensamientos. A *este* aguijón le debo las ideas más ricas en consecuencias de este escrito.

Por más de *una* razón lo que publico aquí tendrá puntos de contacto con lo que otros escriben hoy.—Si mis anotaciones no portan ningún sello propio que las señale como mías,—no quiero tampoco reclamarlas ya como mi propiedad.

Las entrego con dudosos sentimientos sobre su publicidad. Que este trabajo, en su miseria y en la oscuridad de este tiempo, esté destinado a arrojar luz en un cerebro u otro, no es imposible; pero ciertamente no es probable.

No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar, sino, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios. Me hubiera gustado producir un buen libro. Eso no ha sucedido; pero ya pasó el tiempo en que yo podría haberlo mejorado.

Cambridge, enero de 1945

TEIL I

1. *Augustinus*, in den Confessionen 1/8: cum ipsi (majores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam.

[Nannten die Erwachsenen irgend einen Gegenstand und wandten sie sich dabei ihm zu, so nahm ich das wahr und ich begriff, daß der Gegenstand durch die Laute, die sie aussprachen, bezeichnet wurde, da sie auf *ihn* hinweisen wollten. Dies aber entnahm ich aus ihren Gebärden, der natürlichen Sprache aller Völker, der Sprache, die durch Mienen- und Augenspiel, durch die Bewegungen der Glieder und den Klang der Stimme die Empfindungen der Seele anzeigt, wenn diese irgend etwas begehrt, oder festhält, oder zurückweist, oder flieht. So lernte ich nach und nach verstehen, welche Dinge die Wörter bezeichneten, die ich wieder und wieder, an ihren bestimmten Stellen in verschiedenen Sätzen, aussprechen hörte. Und ich brachte, als nun mein Mund sich an diese Zeichen gewöhnt hatte, durch sie meine Wünsche zum Ausdruck.]

In diesen Worten erhalten wir, so scheint es mir, ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache. Nämlich dieses: Die Wörter der Sprache benennen Gegenstände—Sätze sind Verbindungen von solchen Benennungen.——In diesem Bild von der Sprache finden wir die Wurzeln der Idee: Jedes Wort hat eine Bedeutung. Diese Bedeutung ist dem Wort zugeordnet. Sie ist der Gegenstand, für welchen das Wort steht.

PARTE I

1. Agustín, en las *Confesiones* (1,8): «Cum ipsi (majores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam».

[Cuando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla. Pues lo que ellos pretendían se entresacaba de su movimiento corporal: cual lenguaje natural de todos los pueblos que con mímica y juegos de ojos, con el movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz hacen indicación de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas. Así, oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos.]

En estas palabras obtenemos, a mi parecer, una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Concretamente ésta: las palabras del lenguaje nombran objetos —las oraciones son combinaciones de esas denominaciones.——En esta figura del lenguaje encontramos las raíces de la idea: cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra.

Von einem Unterschied der Wortarten spricht Augustinus nicht. Wer das Lernen der Sprache so beschreibt, denkt, so möchte ich glauben, zunächst an Hauptwörter, wie «Tisch», «Stuhl», «Brot», und die Namen von Personen, erst in zweiter Linie an die Namen gewisser Tätigkeiten und Eigenschaften, und an die übrigen Wortarten als etwas, was sich finden wird.

Denke nun an diese Verwendung der Sprache: Ich schicke jemand einkaufen. Ich gebe ihm einen Zettel, auf diesem stehen die Zeichen: «fünf rote Äpfel». Er trägt den Zettel zum Kaufmann; der öffnet die Lade, auf welcher das Zeichen «Äpfel» steht; dann sucht er in einer Tabelle das Wort «rot» auf und findet ihm gegenüber ein Farbmuster; nun sagt er die Reihe der Grundzahlwörter—ich nehme an, er weiß sie auswendig—bis zum Worte «fünf» und bei jedem Zahlwort nimmt er einen Apfel aus der Lade, der die Farbe des Musters hat.——So, und ähnlich, operiert man mit Worten.——«Wie weiß er aber, wo und wie er das Wort 'rot' nachschlagen soll und was er mit dem Wort 'fünf' anzufangen hat?»——Nun, ich nehme an, er ***handelt***, wie ich es beschrieben habe. Die Erklärungen haben irgendwo ein Ende.—Was ist aber die Bedeutung des Wortes «fünf»?—Von einer solchen war hier garnicht die Rede; nur davon, wie das Wort «fünf» gebraucht wird.

2. Jener philosophische Begriff der Bedeutung ist in einer primitiven Vorstellung von der Art und Weise, wie die Sprache funktioniert, zu Hause. Man kann aber auch sagen, es sei die Vorstellung einer primitiveren Sprache als der unsern.

Denken wir uns eine Sprache, für die die Beschreibung, wie Augustinus sie gegeben hat, stimmt: Die Sprache soll der Verständigung eines Bauenden A mit einem Gehilfen B dienen. A führt einen Bau auf aus Bausteinen; es sind Würfel, Säulen, Platten und Balken vorhanden. B hat ihm die Bausteine zuzureichen, und zwar nach der Reihe, wie A sie braucht. Zu dem Zweck bedienen sie sich einer Sprache, bestehend aus den Wörtern: «Würfel», «Säule», «Platte», «Balken». A ruft sie aus;—B bringt den Stein, den er gelernt hat, auf diesen Ruf zu bringen.——Fasse dies als vollständige primitive Sprache auf.

3. Augustinus beschreibt, könnten wir sagen, ein System der Verständigung; nur ist nicht alles, was wir Sprache nennen, dieses System. Und das muß man in so manchen Fällen sagen, wo sich die Frage erhebt: «Ist diese Darstellung brauchbar, oder unbrauchbar?» Die Antwort ist dann: «Ja, brauchbar; aber nur für dieses eng umschriebene Gebiet, nicht für das Ganze, das du darzustellen vorgabst.»

De una diferencia entre géneros de palabras no habla Agustín. Quien así describe el aprendizaje del lenguaje piensa, creo yo, primariamente en sustantivos como «mesa», «silla», «pan» y en nombres de personas, y sólo en segundo plano en los nombres de ciertas acciones y propiedades, y piensa en los restantes géneros de palabras como algo que ya se acomodará.

Piensa ahora en este empleo del lenguaje: envío a alguien a comprar. Le doy una hoja que tiene los signos: «cinco manzanas rojas». Lleva la hoja al tendero, y éste abre el cajón que tiene el signo «manzanas»; luego busca en una tabla la palabra «rojo» y frente a ella encuentra una muestra de color; después dice la serie de los números cardinales —asumo que la sabe de memoria— hasta la palabra «cinco» y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra.——Así, y similarmente, se opera con palabras.——«¿Pero cómo sabe dónde y cómo debe consultar la palabra 'rojo' y qué tiene que hacer con la palabra 'cinco'?»——Bueno, yo asumo que *actúa* como he descrito. Las explicaciones tienen en algún lugar un final.—¿Pero cuál es el significado de la palabra «cinco»?—No se habla aquí en absoluto de tal cosa; sólo de cómo se usa la palabra «cinco».

2. Ese concepto filosófico del significado reside en una imagen primitiva del modo y manera en que funciona el lenguaje. Pero también puede decirse que es la imagen de un lenguaje más primitivo que el nuestro.

Imaginémonos un lenguaje para el que vale una descripción como la que ha dado Agustín: el lenguaje debe servir a la comunicación de un albañil A con su ayudante B. A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden en que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras: «cubo», «pilar», «losa», «viga». A las grita, —B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito.——Concibe éste como un lenguaje primitivo completo.

3. Agustín describe, podríamos decir, un sistema de comunicación; sólo que no todo lo que llamamos lenguaje es este sistema. Y esto debe decirse en muchos casos en que surge la cuestión: «¿Es esta representación apropiada o inapropiada?». La respuesta es entonces: «Sí, apropiada; pero sólo para este dominio estrictamente circunscrito, no para la totalidad de lo que pretendemos representar».

Es ist, als erklärte jemand: «Spielen besteht darin, daß man Dinge, gewissen Regeln gemäß, auf einer Fläche verschiebt...»—und wir ihm antworten: Du scheinst an die Brettspiele zu denken; aber das sind nicht alle Spiele. Du kannst deine Erklärung richtigstellen, indem du sie ausdrücklich auf diese Spiele einschränkst.

4. Denk dir eine Schrift, in welcher Buchstaben zur Bezeichnung von Lauten benützt würden, aber auch zur Bezeichnung der Betonung und als Interpunktionszeichen. (Eine Schrift kann man auffassen als eine Sprache zur Beschreibung von Lautbildern.) Denk dir nun, daß Einer jene Schrift so verstünde, als entspräche einfach jedem Buchstaben ein Laut und als hätten die Buchstaben nicht auch ganz andere Funktionen. So einer, zu einfachen, Auffassung der Schrift gleicht Augustinus' Auffassung der Sprache.

5. Wenn man das Beispiel im §1 betrachtet, so ahnt man vielleicht, inwiefern der allgemeine Begriff der Bedeutung der Worte das Funktionieren der Sprache mit einem Dunst umgibt, der das klare Sehen unmöglich macht.—Es zerstreut den Nebel, wenn wir die Erscheinungen der Sprache an primitiven Arten ihrer Verwendung studieren, in denen man den Zweck und das Funktionieren der Wörter klar übersehen kann.

Solche primitiven Formen der Sprache verwendet das Kind, wenn es sprechen lernt. Das Lehren der Sprache ist hier kein Erklären, sondern ein Abrichten.

6. Wir könnten uns vorstellen, daß die Sprache im §2 die *ganze* Sprache des A und B ist; ja, die ganze Sprache eines Volksstamms. Die Kinder werden dazu erzogen, *diese* Tätigkeiten zu verrichten, *diese* Wörter dabei zu gebrauchen, und *so* auf die Worte des Anderen zu reagieren.

Ein wichtiger Teil der Abrichtung wird darin bestehen, daß der Lehrende auf die Gegenstände weist, die Aufmerksamkeit des Kindes auf sie lenkt, und dabei ein Wort ausspricht; z.B. das Wort «Platte» beim Vorzeigen dieser Form. (Dies will ich nicht «hinweisende Erklärung», oder «Definition», nennen, weil ja das Kind noch nicht nach der Benennung *fragen* kann. Ich will es «hinweisendes Lehren der Wörter» nennen.—Ich sage, es wird einen wichtigen Teil der Abrichtung bilden, weil es bei Menschen so der Fall ist; nicht, weil es sich nicht anders vorstellen ließe.) Dieses hinweisende Lehren der Wörter, kann man sagen, schlägt eine assoziative Verbindung zwischen dem Wort und dem Ding: Aber was heißt das? Nun, es kann Verschiedenes heißen; aber man denkt wohl

Es como si alguien explicara: «Los juegos consisten en desplazar cosas sobre una superficie según ciertas reglas...», —y le respondiéramos: «Pareces pensar en juegos de tablero; pero ésos no son todos los juegos. Puedes corregir tu explicación restringiéndola expresamente a esos juegos».

4. Imagínate una escritura en que las letras sirviesen para designar los sonidos, pero también para designar la acentuación, y como signos de puntuación. (Una escritura puede concebirse como un lenguaje para describir pautas sonoras.) Imagínate ahora que alguien entendiese esa escritura como si cada letra correspondiera simplemente a un sonido y no tuviesen también las letras funciones enteramente diferentes. Una concepción tan simplista de la escritura se asemeja a la concepción del lenguaje de Agustín.

5. Si se considera el ejemplo de §1, se puede quizá vislumbrar hasta qué punto la concepción general del significado de la palabra circunda al lenguaje de un halo que hace imposible la visión clara.—Disipa la niebla estudiar los fenómenos del lenguaje en géneros primitivos de su empleo en los que se puede dominar con la vista claramente la finalidad y el funcionamiento de las palabras.

El niño emplea esas formas primitivas de lenguaje cuando aprende a hablar. El aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento.

6. Podríamos imaginarnos que el lenguaje de §2 fuese el lenguaje *total* de A y B, y hasta el lenguaje total de una tribu. Los niños son educados para realizar *estas* acciones, para usar con ellas *estas* palabras y para reaccionar *así* a las palabras de los demás.

Una parte importante del adiestramiento consistirá en que el instructor señale los objetos, dirija la atención del niño hacia ellos y pronuncie a la vez una palabra; por ejemplo, la palabra «losa» mientras muestra esa forma. (No quiero llamar a esto «explicación ostensiva» o «definición ostensiva», porque el niño aún no puede *preguntar* por la denominación. Lo llamaré «enseñanza ostensiva de palabras».——Digo que formará una parte importante del adiestramiento porque así ocurre entre los seres humanos, no porque no pudiera imaginarse de otro modo.) Puede decirse que esta enseñanza ostensiva de palabras establece una conexión asociativa entre la palabra y la cosa. ¿Pero qué quiere decir esto? Pues bien, puede querer decir diversas cosas; pero se piensa muy

zunächst daran, daß dem Kind das Bild des Dings vor die Seele tritt, wenn es das Wort hört. Aber wenn das nun geschieht,—ist das der Zweck des Worts?—Ja, es *kann* der Zweck sein.—Ich kann mir eine solche Verwendung von Wörtern (Lautreihen) denken. (Das Aussprechen eines Wortes ist gleichsam ein Anschlagen einer Taste auf dem Vorstellungsklavier.) Aber in der Sprache im §2 ist es *nicht* der Zweck der Wörter, Vorstellungen zu erwecken. (Es kann freilich auch gefunden werden, daß dies dem eigentlichen Zweck förderlich ist.)

Wenn aber das das hinweisende Lehren bewirkt,—soll ich sagen, es bewirkt das Verstehen des Worts? Versteht nicht der den Ruf «Platte!», der so und so nach ihm handelt?—Aber dies half wohl das hinweisende Lehren herbeiführen; aber doch nur zusammen mit einem bestimmten Unterricht. Mit einem anderen Unterricht hätte dasselbe hinweisende Lehren dieser Wörter ein ganz anderes Verständnis bewirkt.

«Indem ich die Stange mit dem Hebel verbinde, setze ich die Bremse instand.»—Ja, gegeben den ganzen übrigen Mechanismus. Nur mit diesem ist er der Bremshebel; und losgelöst von seiner Unterstützung ist er nicht einmal Hebel, sondern kann alles Mögliche sein, oder nichts.

7. In der Praxis des Gebrauchs der Sprache (2) ruft der eine Teil die Wörter, der andere handelt nach ihnen; im Unterricht der Sprache aber wird sich *dieser* Vorgang finden: Der Lernende *benennt* die Gegenstände. D.h. er spricht das Wort, wenn der Lehrer auf den Stein zeigt.—Ja, es wird sich hier die noch einfachere Übung finden: der Schüler spricht die Worte nach, die der Lehrer ihm vorsagt—beides sprachähnliche Vorgänge.

Wir können uns auch denken, daß der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte in (2) eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder ihre Muttersprache erlernen. Ich will diese Spiele «*Sprachspiele*» nennen, und von einer primitiven Sprache manchmal als einem Sprachspiel reden.

Und man könnte die Vorgänge des Benennens der Steine und des Nachsprechens des vorgesagten Wortes auch Sprachspiele nennen. Denke an manchen Gebrauch, der von Worten in Reigenspielen gemacht wird.

Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das «Sprachspiel» nennen.

8. Sehen wir eine Erweiterung der Sprache (2) an. Außer den vier Wörtern «Würfel», «Säule», etc. enthalte sie eine Wörterreihe, die verwendet wird, wie der Kaufmann in (1) die Zahlwörter verwendet (es kann die Reihe der Buchstaben des Alphabets sein); ferner, zwei Wörter, sie mögen «dorthin» und «dieses» lauten (weil dies schon ungefähr ihren Zweck

de inmediato en que al niño le viene a la mente la figura de la cosa cuando oye la palabra. Pero entonces, si sucede esto, —¿es ésta la finalidad de la palabra?—Sí, *puede* ser la finalidad.—Puedo imaginarme tal empleo de las palabras (de series de sonidos). (Pronunciar una palabra es como tocar una tecla en el piano de la imaginación.) Pero en el lenguaje de §2 *no* es la finalidad de las palabras evocar imágenes. (Pudiera ciertamente descubrirse que es provechoso para la verdadera finalidad.)

Pero si la enseñanza ostensiva produce esto, —¿debo decir que produce la comprensión de la palabra? ¿No entiende la exclamación «¡losa!» el que actúa de acuerdo con ella de tal y cual modo?—La enseñanza ostensiva ayudó indudablemente a producir esto, pero sólo junto con una determinada instrucción. Con una diferente instrucción la misma enseñanza ostensiva habría producido una comprensión enteramente diferente.

«Al conectar la barra con la palanca puse el freno.»—Sí, dado todo el resto del mecanismo. Sólo como parte de éste es ella la palanca de freno, y separada de su soporte no es siquiera una palanca, sino que puede ser cualquier cosa o nada.

7. En la práctica del uso del lenguaje (2) una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas; en la instrucción en el lenguaje se encontrará *este* proceso: el aprendiz *nombra* los objetos. Esto es, pronuncia la palabra cuando el instructor señala la piedra.—Y se encontrará aquí un ejercicio aún más simple: el alumno repite las palabras que el maestro le dice—ambos procesos se asemejan al lenguaje.

Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras en (2) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos «juegos de lenguaje» y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje.

Y los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas podrían llamarse también «juegos de lenguaje». Piensa en muchos usos que se hacen de las palabras en juegos en corro.

Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido.

8. Contemplemos una ampliación del lenguaje (2). Aparte de las cuatro palabras «cubo», «pilar», etcétera, contiene una serie de palabras que se usan como el tendero en (1) usó los numerales (puede ser la serie de las letras del alfabeto); además, dos palabras, que pudieran ser «allí» y «esto» (porque ello ya indica aproximadamente su finalidad)

andeutet), sie werden in Verbindung mit einer zeigenden Handbewegung gebraucht; und endlich eine Anzahl von Farbmustern. A gibt einen Befehl von der Art: «d-Platte-dorthin». Dabei läßt er den Gehilfen ein Farbmuster sehen, und beim Worte «dorthin» zeigt er an eine Stelle des Bauplatzes. B nimmt von dem Vorrat der Platten je eine von der Farbe des Musters für jeden Buchstaben des Alphabets bis zum «d» und bringt sie an den Ort, den A bezeichnet.—Bei anderen Gelegenheiten gibt A den Befehl: «dieses-dorthin». Bei «dieses» zeigt er auf einen Baustein. Usw.

9. Wenn das Kind diese Sprache lernt, muß es die Reihe der 'Zahlwörter' a, b, c,... auswendiglernen. Und es muß ihren Gebrauch lernen.— Wird in diesem Unterricht auch ein hinweisendes Lehren der Wörter vorkommen?—Nun, es wird z.B. auf Platten gewiesen und gezählt werden: «a, b, c Platten».—Mehr Ähnlichkeit mit dem hinweisenden Lehren der Wörter «Würfel», «Säule», etc. hätte das hinweisende Lehren von Zahlwörtern, die nicht zum Zählen dienen, sondern zur Bezeichnung mit dem Auge erfaßbarer Gruppen von Dingen. So lernen ja Kinder den Gebrauch der ersten fünf oder sechs Grundzahlwörter.

Wird auch «dorthin» und «dieses» hinweisend gelehrt?—Stell dir vor, wie man ihren Gebrauch etwa lehren könnte! Es wird dabei auf Örter und Dinge gezeigt werden,—aber hier geschieht ja dieses Zeigen auch im *Gebrauch* der Wörter und nicht nur beim Lernen des Gebrauchs.—

10. Was *bezeichnen* nun die Wörter dieser Sprache?—Was sie bezeichnen, wie soll ich das zeigen, es sei denn in der Art ihres Gebrauchs? Und den haben wir ja beschrieben. Der Ausdruck «dieses Wort bezeichnet *das*» müßte also ein Teil dieser Beschreibung werden. Oder: die Beschreibung soll auf die Form gebracht werden. «Das Wort... bezeichnet...».

Nun, man kann ja die Beschreibung des Gebrauchs des Wortes «Platte» dahin abkürzen, daß man sagt, dieses Wort bezeichne diesen Gegenstand. Das wird man tun, wenn es sich z.B. nurmehr darum handelt, das Mißverständnis zu beseitigen, das Wort «Platte» beziehe sich auf die Bausteinform, die wir tatsächlich «Würfel» nennen,—die Art und Weise dieses '*Bezugs*' aber, d.h. der Gebrauch dieser Worte im übrigen, bekannt ist.

Und ebenso kann man sagen, die Zeichen «a», «b», etc. bezeichnen Zahlen; wenn dies etwa das Mißverständnis behebt; «a», «b», «c», spielten in der Sprache die Rolle, die in Wirklichkeit «Würfel, «Platte», «Säule», spielen. Und man kann auch sagen, «c» bezeichne diese Zahl und nicht jene; wenn damit etwa erklärt wird, die Buchstaben seien in der Reihenfolge a, b, c, d, etc. zu verwenden und nicht in der: a, b, d, c.

y que se usan en conexión con un ademán demostrativo; y finalmente una cantidad de muestras de colores. A da una orden del tipo: «d-losa-allí». A la vez le hace ver al ayudante una muestra de color y con la palabra «allí» señala un lugar del solar. B toma del surtido de losas una del color de la muestra por cada letra del alfabeto hasta la «d» y las lleva al sitio que A designa.—En otras ocasiones A da la orden: «esto-allí». Con «esto» apunta a una piedra de construcción. Etcétera.

9. Cuando el niño aprende este lenguaje, tiene que aprender de memoria la serie de los 'numerales' a, b, c,... Y tiene que aprender su uso.—¿Se encontrará también en esta instrucción una enseñanza ostensiva de las palabras?—Bueno, se señalan, por ejemplo, losas y se cuenta: «a, b, c losas».—Más similar a la enseñanza ostensiva de las palabras «cubo», «pilar», etcétera, sería la enseñanza ostensiva de los numerales que sirven, no para contar, sino para designar grupos de cosas captables con la vista. Así aprenden de hecho los niños el uso de los primeros cinco o seis numerales.

¿Se enseñan también «allí» y «esto» ostensivamente?—¡Imagínate cómo podría acaso enseñarse su uso! Se señala con ellos a lugares y cosas —pero aquí este señalar ocurre también en el *uso* de las palabras y no sólo en el aprendizaje del uso.—

10. ¿Qué *designan*, pues, las palabras de este lenguaje?—¿Cómo debe mostrarse lo que designan si no es en su modo de uso? Y ya lo hemos descrito. La expresión «esta palabra designa *esto*» tiene que convertirse también en una parte de esta descripción. O: la descripción debe hacerse en la forma «la palabra... designa...».

Ahora bien, se puede por cierto abreviar la descripción del uso de la palabra «losa» de modo que se diga que esa palabra designa este objeto. Esto se hará si, por ejemplo, se trata meramente de eliminar el malentendido de que la palabra «losa» se refiere a la forma de piedra de construcción que de hecho llamamos «cubo» —pero se conoce el modo y manera de este '*referir*', esto es, el uso de estas palabras en lo restante.

Y del mismo modo puede decirse que los signos «a», «b», etcétera, designan números; cuando esto, pongamos por caso, elimina el malentendido de que «a», «b», «c» desempeñan en el lenguaje el papel que desempeñan en realidad «cubo», «losa», «pilar». Y puede también decirse que «c» designa este número y no aquél; cuando con ello, pongamos por caso, se explica que las letras han de emplearse en la secuencia a, b, c, d, etcétera, y no en la secuencia a, b, d, c.

Aber dadurch, daß man so die Beschreibungen des Gebrauchs der Wörter einander anähnelt, kann doch dieser Gebrauch nicht ähnlicher werden! Denn, wie wir sehen, ist er ganz und gar ungleichartig.

11. Denk an die Werkzeuge in einem Werkzeugkasten: es ist da ein Hammer, eine Zange, eine Säge, ein Schraubenzieher, ein Maßstab, ein Leimtopf, Leim, Nägel und Schrauben.—So verschieden die Funktionen dieser Gegenstände, so verschieden sind die Funktionen der Wörter. (Und es gibt Ähnlichkeiten hier und dort.)

Freilich, was uns verwirrt ist die Gleichförmigkeit ihrer Erscheinung, wenn die Wörter uns gesprochen, oder in der Schrift und im Druck entgegentreten. Denn ihre *Verwendung* steht nicht so deutlich vor uns. Besonders nicht, wenn wir philosophieren!

12. Wie wenn wir in den Führerstand einer Lokomotive schauen: da sind Handgriffe, die alle mehr oder weniger gleich aussehen. (Das ist begreiflich, denn sie sollen alle mit der Hand angefaßt werden.) Aber einer ist der Handgriff einer Kurbel, die kontinuierlich verstellt werden kann (sie reguliert die Öffnung eines Ventils); ein andrer ist der Handgriff eines Schalters, der nur zweierlei wirksame Stellungen hat, er ist entweder umgelegt, oder aufgestellt; ein dritter ist der Griff eines Bremshebels, je stärker man zieht, desto stärker wird gebremst; ein vierter, der Handgriff einer Pumpe, er wirkt nur, solange er hin und her bewegt wird.

13. Wenn wir sagen: «jedes Wort der Sprache bezeichnet etwas» so ist damit vorerst noch *gar* nichts gesagt; es sei denn, daß wir genau erklärten, *welche* Unterscheidung wir zu machen wünschen. (Es könnte ja sein, daß wir die Wörter der Sprache (8) von Wörtern 'ohne Bedeutung' unterscheiden wollten, wie sie in Gedichten Lewis Carroll's vorkommen, oder von Worten wie «juwiwallera» in einem Lied.)

14. Denke dir, jemand sagte: «*Alle* Werkzeuge dienen dazu, etwas zu modifizieren. So, der Hammer die Lage des Nagels, die Säge die Form des Bretts, etc.»—Und was modifiziert der Maßstab, der Leimtopf, die Nägel?—»Unser Wissen um die Länge eines Dings, die Temperatur des Leims, und die Festigkeit der Kiste.»——Wäre mit dieser Assimilation des Ausdrucks etwas gewonnen?—

15. Am direktesten ist das Wort «bezeichnen» vielleicht da angewandt, wo das Zeichen auf dem Gegenstand steht, den es bezeichnet. Nimm an,

¡Pero con asimilar así mutuamente las descripciones del uso de las palabras no se vuelve este uso más semejante! Pues, como vemos, es totalmente desigual.

11. Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos.—Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí.)

Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras nos son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su *empleo* no se nos presenta tan claramente. ¡En particular cuando filosofamos!

12. Es como cuando miramos la cabina de una locomotora: hay allí manubrios que parecen todos más o menos iguales. (Esto es comprensible puesto que todos ellos deben ser asidos con la mano.) Pero uno es el manubrio de un cigüeñal que puede graduarse de modo continuo (regula la apertura de una válvula); otro es el manubrio de un conmutador que sólo tiene dos posiciones efectivas: está abierto o cerrado; un tercero es el mango de una palanca de frenado: cuanto más fuerte se tira, más fuerte frena; un cuarto es el manubrio de una bomba: sólo funciona mientras uno lo mueve de acá para allá.

13. Cuando decimos: «toda palabra del lenguaje designa algo» todavía no se ha dicho con ello, por de pronto, *absolutamente* nada, a no ser que expliquemos exactamente *qué* distinción deseamos hacer. (Bien pudiera ser que quisiéramos distinguir las palabras del lenguaje (8) de palabras 'sin significado' como las que aparecen en poemas de Lewis Carroll o de palabras como «ixuxú» en algunas canciones.)

14. Imagínate que alguien dijese: «*Todas* las herramientas sirven para modificar algo. Así, el martillo la posición del clavo, la sierra la forma de la tabla, etcétera».—¿Y qué modifican la regla, el tarro de cola, los clavos?—«Nuestro conocimiento de la longitud de una cosa, la temperatura de la cola y la solidez de la caja.»—¿Se ganaría algo con esta asimilación de expresiones?—

15. Más directamente se aplica quizá la palabra «designar» cuando el signo está sobre el objeto designado. Supón que las herra-

die Werkzeuge, die A beim Bauen benützt, tragen gewisse Zeichen. Zeigt A dem Gehilfen ein solches Zeichen, so bringt dieser das Werkzeug, das mit dem Zeichen versehen ist.

So, und auf mehr oder weniger ähnliche Weise, bezeichnet ein Name ein Ding, und wird ein Name einem Ding gegeben. Es wird sich oft nützlich erweisen, wenn wir uns beim Philosophieren sagen: Etwas benennen, das ist etwas Ähnliches, wie einem Ding ein Namentäfelchen anheften.

16. Wie ist es mit den Farbmustern, die A dem B zeigt,—gehören sie zur *Sprache*? Nun, wie man will. Zur Wortsprache gehören sie nicht; aber wenn ich jemandem sage: «Sprich das Wort 'das' aus», so wirst du doch dieses zweite «'das'» auch noch zum Satz rechnen. Und doch spielt es eine ganz ähnliche Rolle, wie ein Farbmuster im Sprachspiel (8); es ist nämlich ein Muster dessen, was der Andre sagen soll.

Es ist das Natürlichste, und richtet am wenigsten Verwirrung an, wenn wir die Muster zu den Werkzeugen der Sprache rechnen.

((Bemerkung über das reflexive Fürwort «*dieser* Satz».))

17. Wir werden sagen können: in der Sprache (8) haben wir verschiedene *Wortarten*. Denn die Funktion des Wortes «Platte» und des Wortes «Würfel» sind einander ähnlicher als die von «Platte» und von «d». Wie wir aber die Worte nach Arten zusammenfassen, wird vom Zweck der Einteilung abhängen,—und von unserer Neigung.

Denke an die verschiedenen Gesichtspunkte, nach denen man Werkzeuge in Werkzeugarten einteilen kann. Oder Schachfiguren in Figurenarten.

18. Daß die Sprachen (2) und (8) nur aus Befehlen bestehen, laß dich nicht stören. Willst du sagen, sie seien darum nicht vollständig, so frage dich, ob unsere Sprache vollständig ist;—ob sie es war, ehe ihr der chemische Symbolismus und die Infinitesimalnotation einverleibt wurden; denn dies sind, sozusagen, Vorstädte unserer Sprache. (Und mit wieviel Häusern, oder Straßen, fängt eine Stadt an, Stadt zu sein?) Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.

19. Man kann sich leicht eine Sprache vorstellen, die nur aus Befehlen und Meldungen in der Schlacht besteht.—Oder eine Sprache, die nur aus

mientas que A emplea en la construcción llevan determinados signos. Cuando A le muestra al ayudante un tal signo, éste trae la herramienta provista del signo.

Así, y de maneras más o menos semejantes, designa un nombre una cosa y se da un nombre a una cosa.—Resultará frecuentemente provechoso decirnos mientras filosofamos: nombrar algo es similar a fijar un rótulo en una cosa.

16. ¿Qué hay de las muestras de color que A le presenta a B? ‘¿Pertenecen al *lenguaje*? Bueno, como se quiera. No pertenecen al lenguaje de palabras; pero si le digo a alguien: «Pronuncia la palabra ‘la’», contarás esta segunda «‘la’» también dentro de la oración. Y sin embargo juega un papel enteramente similar al de una muestra de color en el juego de lenguaje (8); a saber, es una muestra de lo que el otro debe decir.

Es lo más natural, y lo que menos confusión provoca, contar las muestras entre las herramientas del lenguaje.

((Anotación sobre el pronombre reflexivo «*esta* oración».))

17. Nos sería posible decir: en el lenguaje (8) tenemos diferentes *géneros de palabras*. Pues las funciones de la palabra «losa» y de la palabra «cubo» son más semejantes entre sí que las de «losa» y «d». Pero cómo agrupemos las palabras en géneros dependerá de la finalidad de la clasificación —y de nuestra inclinación.

Piensa en los diferentes puntos de vista desde los que pueden clasificarse herramientas en géneros de herramientas. O piezas de ajedrez en géneros de piezas.

18. Que los lenguajes (2) y (8) consten sólo de órdenes no debe perturbarte. Si quieres decir que no son por ello completos, pregúntate si nuestro lenguaje es completo —si lo era antes de incorporarle el simbolismo químico y la notación infinitesimal, pues éstos son, por así decirlo, suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?) Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes.

19. Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla.—O un lenguaje que conste sólo de pregun-

Fragen besteht und einem Ausdruck der Bejahung und der Verneinung. Und unzählige Andere.——Und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.

Wie ist es aber: Ist der Ruf «Platte!» im Beispiel (2) ein Satz oder ein Wort?—Wenn ein Wort, so hat es doch nicht dieselbe Bedeutung wie das gleichlautende unserer gewöhnlichen Sprache, denn im §2 ist es ja ein Ruf. Wenn aber ein Satz, so ist es doch nicht der elliptische Satz «Platte!» unserer Sprache.—Was die erste Frage anbelangt, so kannst du «Platte!» ein Wort, und auch einen Satz nennen; vielleicht treffend einen 'degenerierten Satz' (wie man von einer degenerierten Hyperbel spricht), und zwar ist es eben unser 'elliptischer' Satz.—Aber der ist doch nur eine verkürzte Form des Satzes «Bring mir eine Platte!» und diesen Satz gibt es doch in Beispiel (2) nicht.—Aber warum sollte ich nicht, umgekehrt, den Satz «Bring mir eine Platte!» eine *Verlängerung* des Satzes «Platte!» nennen?—Weil der, der «Platte!» ruft, eigentlich meint: «Bring mir eine Platte!».—Aber wie machst du das, *dies meinen*, während du «Platte» *sagst*? Sprichst du dir inwendig den unverkürzten Satz vor? Und warum soll ich, um zu sagen, was Einer mit dem Ruf «Platte» meint, diesen Ausdruck in einen andern übersetzen? Und wenn sie das Gleiche bedeuten,—warum soll ich nicht sagen: «wenn er 'Platte!' sagt, meint er 'Platte!'»? Oder: warum sollst du nicht «Platte» meinen können, wenn du «Bring mir die Platte» meinen kannst?——Aber wenn ich «Platte!» rufe, so will ich doch, *er soll mir eine Platte bringen*!——Gewiß, aber besteht 'dies wollen' darin, daß du in irgend einer Form einen andern Satz denkst als den, den du sagst?—

20. Aber wenn nun Einer sagt «Bring mir eine Platte!», so scheint es ja jetzt, als könnte er diesen Ausdruck als *ein* langes Wort meinen: entsprechend nämlich dem einen Worte «Platte!».—Kann man ihn also einmal als *ein* Wort, einmal als *vier* Wörter meinen? Und wie meint man ihn gewöhnlich?——Ich glaube, wir werden geneigt sein, zu sagen: Wir meinen den Satz als einen von vier Wörtern, wenn wir ihn im Gegensatz zu andern Sätzen gebrauchen, wie «*Reich* mir eine Platte zu», «Bring *ihm* eine Platte», «Bring *zwei* Platten»,etc.; also im Gegensatz zu Sätzen, welche die Wörter unseres Befehls in andern Verbindungen enthalten.——Aber worin besteht es, einen Satz im Gegensatz zu andern Sätzen gebrauchen? Schweben einem dabei etwa diese Sätze vor? Und *alle*? Und *während* man den einen Satz sagt, oder vor-, oder nachher?—Nein! Wenn auch so eine Erklärung einige Versuchung für uns hat, so brauchen wir doch nur einen Augenblick zu bedenken, was vielleicht geschieht, um zu

tas y de expresiones de afirmación y de negación——E innumerables otros.—E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.

¿Pero qué hay de esto: es el grito «¡Losa!» en el ejemplo (2) una oración o una palabra?—Si es una palabra, no tiene por cierto el mismo significado que la homófona de nuestro lenguaje ordinario, pues en §2 es una llamada. Pero si es una oración, no es por cierto la oración elíptica «¡Losa!» de nuestro lenguaje.——Por lo que toca a la primera pregunta, puedes llamar a «¡Losa!» una palabra y también una oración; quizá sea más acertado una 'oración degenerada' (como se habla de una hipérbola degenerada), y justamente es nuestra oración 'elíptica'.—Pero ésa es por cierto sólo una forma abreviada de la oración «¡Tráeme una losa!» y no hay esa oración en el ejemplo (2). ¿Pero por qué no debiera, a la inversa, llamar a la oración «¡Tráeme una losa!» una *prolongación* de la oración «¡Losa!»?—Porque quien grita «¡Losa!» significa en realidad: «¡Tráeme una losa!».——¿Pero cómo haces esto: *significar eso* mientras *dices* «Losa»? ¿Te repites interiormente la oración no abreviada? ¿Y por qué, para decir lo que otro significa con el grito «¡Losa!», debo traducir esa expresión en otra distinta? Y si significan lo mismo, —¿por qué no debo decir: «cuando él dice '¡Losar!', significa '¡Losar!'»? O: ¿por qué no has de poder significar «¡Losa!», si puedes significar «¡Tráeme la losa!»? —Pero si grito «¡Losa!», ¡lo que quiero es que *él me traiga una losa*!—Ciertamente, ¿pero consiste 'querer esto' en que pienses de alguna forma una oración diferente de la que dices?—

20. Pero cuando alguien dice «¡Tráeme una losa!», parece ahora que él podría significar esta expresión como *una sola* palabra larga: esto es, correspondiente a la palabra «¡Losa!».——¿Se puede, entonces, significarla unas veces como *una sola* palabra y otras como *tres* palabras? ¿Y cómo se la significa ordinariamente?——Creo que propenderemos a decir: significamos la oración como una oración de *tres* palabras cuando la usamos en contraposición a otras oraciones como «*Tiénde*me una losa», «Trá*ele* una losa», «Trae *dos* losas», etcétera; en contraposición, pues, a oraciones que contienen la palabra de nuestra orden en otras combinaciones.——¿Pero en qué consiste usar una oración en contraposición a otras oraciones? ¿Le vienen a uno a las mientes quizás esas oraciones? ¿Y *todas* ellas? ¿Y *mientras* se dice aquella oración, o antes, o después?—¡No! Aun cuando una explicación semejante resulte para nosotros tentadora, sólo necesitamos pensar un instante en lo que sucede realmente para ver que andamos aquí por mal camino. Decimos

sehen, daß wir hier auf falschem Weg sind. Wir sagen, wir gebrauchen den Befehl im Gegensatz zu andern Sätzen, weil *unsere Sprache* die Möglichkeit dieser andern Sätze enthält. Wer unsere Sprache nicht versteht, ein Ausländer, der öfter gehört hätte, wie jemand den Befehl gibt «Bring mir eine Platte!», könnte der Meinung sein, diese ganze Lautreihe sei ein Wort und entspräche etwa dem Wort für «Baustein» in seiner Sprache. Wenn er selbst dann diesen Befehl gegeben hätte, würde er ihn vielleicht anders aussprechen, und wir würden sagen: Er spricht ihn so sonderbar aus, weil er ihn für *ein* Wort hält.——Aber geht also nicht, wenn er ihn ausspricht, eben auch etwas anderes in ihm vor,—*dem* entsprechend, daß er den Satz als *ein* Wort auffaßt.—Es kann das Gleiche in ihm vorgehen, oder auch anderes. Was geht denn in dir vor, wenn du so einen Befehl gibst; bist du dir bewußt, daß er aus vier Wörtern besteht, *während* du ihn aussprichst? Freilich, du *beherrschst* diese Sprache—in der es auch jene andern Sätze gibt—aber ist dieses Beherrschen etwas, was *'geschieht',* während du den Satz aussprichst?—Und ich habe ja zugegeben: der Fremde wird den Satz, den er anders auffaßt, wahrscheinlich anders aussprechen; aber, was wir die falsche Auffassung nennen, *muß* nicht in irgend etwas liegen, was das Aussprechen des Befehls begleitet.

'Elliptisch' ist der Satz nicht, weil er etwas ausläßt, was wir meinen, wenn wir ihn aussprechen, sondern weil er gekürzt ist—im Vergleich mit einem bestimmten Vorbild unserer Grammatik.—Man könnte hier freilich den Einwand machen: «Du gibst zu, daß der verkürzte und der unverkürzte Satz den gleichen Sinn haben.—Welchen Sinn haben sie also? Gibt es denn für diesen Sinn nicht einen Wortausdruck?»——Aber besteht der gleiche Sinn der Sätze nicht in ihrer gleichen *Verwendung*?—(Im Russischen heißt es «Stein rot» statt «der Stein ist rot»; geht ihnen die Kopula im Sinn ab, oder *denken* sie sich die Kopula dazu?)

21. Denke dir ein Sprachspiel, in welchem B dem A auf dessen Frage die Anzahl der Platten, oder Würfel in einem Stoß meldet, oder die Farben und Formen der Bausteine, die dort und dort liegen.—So eine Meldung könnte also lauten: «Fünf Platten». Was ist nun der Unterschied zwischen der Meldung, oder Behauptung, «Fünf Platten» und dem Befehl «Fünf Platten!»?—Nun, die Rolle, die das Aussprechen dieser Worte im Sprachspiel spielt. Aber es wird wohl auch der Ton, in dem sie ausgesprochen werden, ein anderer sein, und die Miene, und noch manches andere. Aber wir können uns auch denken, daß der Ton der gleiche ist,—denn ein Befehl und eine Meldung können in *mancherlei* Ton ausgesprochen werden und mit mancherlei Miene—und daß der Unter-

que usamos la orden en contraposición a otras oraciones porque *nuestro lenguaje* contiene la posibilidad de esas otras oraciones. Quien no entienda nuestro lenguaje, un extranjero que hubiera oído frecuentemente que alguien daba la orden «¡Tráeme una losa!», podría formar la opinión de que toda esta serie de sonidos es una palabra y que corresponde quizás a la palabra para «piedra de construcción» en su lenguaje. Si luego él mismo diera esta orden, quizá la pronunciaría de otro modo y nosotros diríamos: la pronuncia tan extrañamente porque la tiene por *una sola* palabra.—¿Pero no ocurre también algo diferente dentro de él cuando la pronuncia, —*algo* que corresponda al hecho de que él concibe la oración como *una sola* palabra?——Puede ocurrir lo mismo dentro de él o algo diferente. ¿Pues qué ocurre dentro de ti cuando das una orden así?; ¿eres consciente de que consta de tres palabras *mientras* la pronuncias? Ciertamente, tú *dominas* ese lenguaje —en el que también hay aquellas otras oraciones— ¿pero es ese dominio algo que '*sucede*' mientras pronuncias la oración? Y ya he admitido que el extraño probablemente pronuncie de modo diferente la oración que concibe de modo diferente; pero lo que llamamos su errónea concepción no *necesita* residir en algo que acompañe la emisión de la orden.

La oración es 'elíptica' no porque omita algo que nosotros significamos cuando la pronunciamos, sino porque es abreviada —en comparación con un determinado modelo de nuestra gramática—. Podría ciertamente hacerse aquí la objeción: «Concedes que la oración abreviada y la no abreviada tienen el mismo sentido.—Así pues, ¿qué sentido tienen? ¿No hay entonces una expresión verbal de ese sentido?».——¿Pero no consiste el mismo sentido de las oraciones en su mismo *empleo*?—(En ruso se dice «piedra roja» en vez de «la piedra es roja»; ¿les falta la cópula en el sentido o añaden la cópula *mentalmente*?)

21. Imagínate un juego de lenguaje en el que B, respondiendo a la pregunta de A, dé parte del número de losas o cubos que hay en una pila, o de los colores y formas de las piedras de construcción que están aquí y allá.—Así, un parte podría sonar: «Cinco losas». ¿Cuál es entonces la diferencia entre el parte o la aserción, «Cinco losas», y la orden, «¡Cinco losas!»?—Bueno, el papel que la emisión de estas palabras juega en el juego de lenguaje. Probablemente también será diferente el tono en que se pronuncian, y el semblante y muchas otras cosas. Pero podemos también imaginarnos que el tono es el mismo —pues una orden y un parte pueden pronunciarse en *varios* tonos y con varios semblantes— y que la diferencia reside sólo en el empleo.

schied allein in der Verwendung liegt. (Freilich könnten wir auch die Worte «Behauptung» und «Befehl» zur Bezeichnung einer grammatischen Satzform und eines Tonfalls gebrauchen; wie wir ja «Ist das Wetter heute nicht herrlich?» eine Frage nennen, obwohl sie als Behauptung verwendet wird.) Wir könnten uns eine Sprache denken, in der *alle* Behauptungen die Form und den Ton rhetorischer Fragen hätten; oder jeder Befehl die Form der Frage: «Möchtest du das tun?» Man wird dann vielleicht sagen: «Was er sagt, hat die Form der Frage, ist aber wirklich ein Befehl»—d.h., hat die Funktion des Befehls in der Praxis der Sprache. (Ähnlich sagt man «Du wirst das tun», nicht als Prophezeihung, sondern als Befehl. Was macht es zu dem einen, was zu dem andern?)

22. Freges Ansicht, daß in einer Behauptung eine Annahme steckt, die dasjenige ist, was behauptet wird, basiert eigentlich auf der Möglichkeit, die es in unserer Sprache gibt, jeden Behauptungssatz in der Form zu schreiben «Es wird behauptet, daß das und das der Fall ist.»—Aber «Daß das und das der Fall ist» ist eben in unsrer Sprache kein Satz—es ist noch kein *Zug* im Sprachspiel. Und schreibe ich statt «Es wird behauptet, daß...» «Es wird behauptet: das und das ist der Fall», dann sind hier die Worte «Es wird behauptet» eben überflüssig.

Wir könnten sehr gut auch jede Behauptung in der Form einer Frage mit nachgesetzter Bejahung schreiben; etwa: «Regnet es? Ja!» Würde das zeigen, daß in jeder Behauptung eine Frage steckt?

Man hat wohl das Recht, ein Behauptungszeichen zu verwenden im Gegensatz z.B. zu einem Fragezeichen; oder wenn man eine Behauptung unterscheiden will von einer Fiktion, oder einer Annahme. Irrig ist es nur, wenn man meint, daß die Behauptung nun aus zwei Akten besteht, dem Erwägen und dem Behaupten (Beilegen des Wahrheitswerts, oder dergl.) und daß wir diese Akte nach dem Zeichen des Satzes vollziehen, ungefähr wie wir nach Noten singen. Mit dem Singen nach Noten ist allerdings das laute, oder leise Lesen des geschriebenen Satzes zu vergleichen, aber nicht das '*Meinen*' (Denken) des gelesenen Satzes.

Denken wir uns ein Bild, einen Boxer in bestimmter Kampfstellung darstellend. Dieses Bild kann nun dazu gebraucht werden, um jemand mitzuteilen, wie er stehen, sich halten soll; oder, wie er sich nicht halten soll; oder, wie ein bestimmter Mann dort und dort gestanden hat; oder etc. etc. Man könnte dieses Bild (chemisch gesprochen) ein Satzradikal nennen. Ähnlich dachte sich wohl Frege die «Annahme».

(Ciertamente también podríamos usar las palabras «aserción» y «orden» para designar una forma gramatical de oración y una entonación; como llamamos de hecho a «¿No hace hoy un tiempo espléndido?» una pregunta, aunque se use como aserción.) Podríamos imaginarnos un lenguaje en el que *todas* las aserciones tuviesen la forma y el tono de preguntas retóricas; o toda orden la forma de la pregunta: «¿Querrías hacer esto?». Quizás entonces se diría: «Lo que él dice tiene la forma de una pregunta, pero es realmente una orden» —esto es, tiene la función de una orden en la práctica del lenguaje. (Similarmente se dice «Harás esto» no como profecía, sino como orden. ¿Qué la convierte en una cosa y qué en la otra?)

22. La opinión de Frege de que una aserción encierra una suposición que es lo que se asevera, se basa realmente en la posibilidad que hay en nuestro lenguaje de escribir toda oración asertiva en la forma «Se asevera que tal y cual es el caso». —Pero «Que tal y cual es el caso» no es siquiera una oración en nuestro lenguaje —no es aún una *jugada* en el juego de lenguaje. Y si en vez de «Se asevera que...» escribo «Se asevera: tal y cual es el caso», entonces las palabras «Se asevera» son aquí sencillamente superfluas.

Muy bien podríamos escribir también toda aserción en la forma de una pregunta seguida de afirmación; digamos: «¿Llueve? ¡Sí!» ¿Mostraría esto que toda aserción encierra una pregunta?

Se tiene el perfecto derecho a emplear un signo de aserción en contraposición, por ejemplo, a un signo de interrogación; o si se quiere distinguir una aserción de una ficción o de una suposición. Sólo es erróneo cuando se da a entender que la aserción consta entonces de dos actos, el considerar y el aseverar (adjuntar el valor de verdad o algo similar) y que ejecutamos estos actos siguiendo el signo de la oración aproximadamente como cantamos siguiendo las notas. Cantar siguiendo las notas es en verdad comparable con la lectura, en voz alta o en voz baja, de la oración escrita, pero no con el '*significar*' (pensar) la oración leída.

Imaginemos una figura que represente un boxeador en una determinada posición de combate. Pues bien, esa figura puede usarse para comunicarle a alguien cómo debe estar o mantenerse; o cómo no debe estar; o cómo ha estado parado un determinado hombre en tal y cual lugar; o etc., etc. Se podría llamar a esta figura (en terminología química) un radical proposicional. Similarmente concibió Frege la «suposición».

Das Fregesche Behauptungszeichen betont den *Satzanfang*. Es hat also eine ähnliche Funktion wie der Schlußpunkt. Es unterscheidet die ganze Periode vom Satz *in* der Periode. Wenn ich Einen sagen höre «es regnet», aber nicht weiß, ob ich den Anfang und den Schluß der Periode gehört habe, so ist dieser Satz für mich noch kein Mittel der Verständigung.

23. Wieviele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Behauptung, Frage und Befehl?—Es gibt *unzählige* solcher Arten: unzählige verschiedene Arten der Verwendung alles dessen, was wir «Zeichen», «Worte», «Sätze», nennen. Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes; sondern neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andre veralten und werden vergessen. (Ein *ungefähres Bild* davon können uns die Wandlungen der Mathematik geben.)

Das Wort «Sprach*spiel*» soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.

Führe dir die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele an diesen Beispielen, und anderen, vor Augen:

Befehlen, und nach Befehlen handeln—
Beschreiben eines Gegenstands nach dem Ansehen, oder nach Messungen—
Herstellen eines Gegenstands nach einer Beschreibung (Zeichnung)—
Berichten eines Hergangs—
Über den Hergang Vermutungen anstellen—
Eine Hypothese aufstellen und prüfen—
Darstellen der Ergebnisse eines Experiments durch Tabellen und Diagramme—
Eine Geschichte erfinden; und lesen—
Theater spielen—
Reigen singen—
Rätsel raten—
Einen Witz machen; erzählen—
Ein angewandtes Rechenexempel lösen—
Aus einer Sprache in die andere übersetzen—
Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten.

—Es ist interessant, die Mannigfaltigkeit der Werkzeuge der Sprache und ihrer Verwendungsweisen, die Mannigfaltigkeit der Wort- und Satzarten, mit dem zu vergleichen, was Logiker über den Bau der Sprache gesagt haben. (Und auch der Verfasser der *Logisch-Philosophischen Abhandlung*.)

El signo de aserción fregeano hace resaltar el *inicio de la oración*. Tiene, pues, una función similar a la del punto final. Distingue el período entero de una oración *dentro* del período. Si oigo a alguien decir «llueve», pero no sé si he oído el inicio y el final del período, entonces esa oración no es para mí un medio de comprensión.

23. ¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden?—Hay *innumerables* géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos «signos», «palabras», «oraciones». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (Una *figura aproximada* de ello pueden dárnosla los cambios de la matemática.)

La expresión «*juego* de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.

Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes—
Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas—
Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)—
Relatar un suceso—
Hacer conjeturas sobre el suceso—
Formar y comprobar una hipótesis—
Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas—
Inventar una historia; y leerla—
Actuar en teatro—
Cantar a coro—
Adivinar acertijos—
Hacer un chiste; contarlo—
Resolver un problema de aritmética aplicada—
Traducir de un lenguaje a otro—
Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar—

Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo al autor del *Tractatus logico-philosophicus*.)

24. Wem die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele nicht vor Augen ist, der wird etwa zu den Fragen geneigt sein, wie dieser: «Was ist eine Frage?»—Ist es die Feststellung, daß ich das und das nicht weiß, oder die Feststellung, daß ich wünsche, der Andre möchte mir sagen...? Oder ist es die Beschreibung meines seelischen Zustandes der Ungewißheit?—Und ist der Ruf «Hilfe!» so eine Beschreibung?

Denke daran, wieviel Verschiedenartiges «Beschreibung» genannt wird: Beschreibung der Lage eines Körpers durch seine Koordinaten; Beschreibung eines Gesichtsausdrucks; Beschreibung einer Tastempfindung; einer Stimmung.

Man kann freilich statt der gewöhnlichen Form der Frage die der Feststellung, oder Beschreibung setzen: «Ich will wissen, ob...», oder «Ich bin im Zweifel, ob...»—aber damit hat man die verschiedenen Sprachspiele einander nicht näher gebracht.

Die Bedeutsamkeit solcher Umformungsmöglichkeiten, z.B. aller Behauptungssätze in Sätze, die mit der Klausel «Ich denke», oder «Ich glaube» anfangen (also sozusagen in Beschreibungen *meines* Innenlebens) wird sich an anderer Stelle deutlicher zeigen. (Solipsismus.)

25. Man sagt manchmal: die Tiere sprechen nicht, weil ihnen die geistigen Fähigkeiten fehlen. Und das heißt: «sie denken nicht, darum sprechen sie nicht». Aber: sie sprechen eben nicht. Oder besser: sie verwenden die Sprache nicht—wenn wir von den primitivsten Sprachformen absehen.—Befehlen, fragen, erzählen, plauschen gehören zu unserer Naturgeschichte so wie gehen, essen, trinken, spielen.

26. Man meint, das Lernen der Sprache bestehe darin, daß man Gegenstände benennt. Und zwar: Menschen, Formen, Farben, Schmerzen, Stimmungen, Zahlen etc. Wie gesagt—das Benennen ist etwas Ähnliches, wie einem Ding ein Namentäfelchen anheften. Man kann das eine Vorbereitung zum Gebrauch eines Wortes nennen. Aber *worauf* ist es eine Vorbereitung?

27. «Wir benennen die Dinge und können nun über sie reden. Uns in der Rede auf sie beziehen.»—Als ob mit dem Akt des Benennens schon das, was wir weiter tun, gegeben wäre. Als ob es nur Eines gäbe, was heißt: «von Dingen reden». Während wir doch das Verschiedenartigste mit unsern Sätzen tun. Denken wir allein an die Ausrufe. Mit ihren ganz verschiedenen Funktionen.

24. Quien no tenga a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje quizá se vea inclinado a preguntas como ésta: «¿Qué es una pregunta?».—¿Es la constatación de que no sé esto y aquello o la constatación de que quisiera que el otro me dijera...? ¿O es la descripción de mi estado mental de incertidumbre?—¿Y es el grito «¡Auxilio!» una descripción de esa índole?

Piensa en cuántas cosas heterogéneas se llaman «descripción»: descripción de la posición de un cuerpo por medio de sus coordenadas; descripción de una expresión facial; descripción de una sensación táctil; de un estado de ánimo.

Se puede ciertamente sustituir la forma ordinaria de la pregunta por la de la constatación o la descripción: «Quiero saber si...» o «Estoy en duda sobre si...» —pero con ello no se han aproximado mutuamente los diversos juegos de lenguaje.

La significación de esas posibilidades de transformación, por ejemplo, de todas las oraciones asertivas en oraciones que comienzan con la cláusula «Yo pienso» o «Yo creo» (y por tanto, por así decirlo, en descripciones de *mi* vida interior) se verá claramente en otro lugar. (Solipsismo.)

25. Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: «no piensan y por eso no hablan». Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje —si prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje.—Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar.

26. Se piensa que aprender el lenguaje consiste en dar nombres a objetos. A saber: a seres humanos, formas, colores, dolores, estados de ánimo, números, etcétera. Como se dijo: nombrar es algo similar a fijar un rótulo en una cosa. Se puede llamar a eso una preparación para el uso de una palabra. ¿Pero *para qué* es una preparación?

27. «Nombramos las cosas y podemos entonces hablar de ellas, referirnos a ellas en el discurso.»—Como si con el acto de nombrar ya estuviera dado lo que hacemos después. Como si sólo hubiera una cosa que se llama «hablar de cosas». Mientras que en realidad hacemos las cosas más heterogéneas con nuestras oraciones. Pensemos sólo en las exclamaciones. Con sus funciones totalmente diversas.

Wasser!
Fort!
Au!
Hilfe!
Schön!
Nicht!

Bist du nun noch geneigt, diese Wörter «Benennungen von Gegenständen» zu nennen?

In den Sprachen (2) und (8) gab es ein Fragen nach der Benennung nicht. Dies und sein Korrelat, die hinweisende Erklärung, ist, wie wir sagen könnten, ein eigenes Sprachspiel. Das heißt eigentlich: wir werden erzogen, abgerichtet dazu, zu fragen: «Wie heißt das?»—worauf dann das Benennen erfolgt. Und es gibt auch ein Sprachspiel: Für etwas einen Namen erfinden. Also, zu sagen: «Das heißt...», und nun den neuen Namen zu verwenden. (So benennen Kinder z.B. ihre Puppen und reden dann von ihnen, und zu ihnen. Dabei bedenke gleich, wie eigenartig der Gebrauch des Personennamens ist, mit welchem wir den Benannten *rufen*!)

28. Man kann nun einen Personennamen, ein Farbwort, einen Stoffnamen, ein Zahlwort, den Namen einer Himmelsrichtung, etc. hinweisend definieren. Die Definition der Zahl Zwei «Das heißt 'zwei'»—wobei man auf zwei Nüsse zeigt—ist vollkommen exakt.—Aber wie kann man denn die Zwei so definieren? Der, dem man die Definition gibt, weiß ja dann nicht, *was* man mit «zwei» benennen will; er wird annehmen, daß du diese Gruppe von Nüssen «zwei» nennst!—Er *kann* dies annehmen; vielleicht nimmt er es aber nicht an. Er könnte ja auch, umgekehrt, wenn ich dieser Gruppe von Nüssen einen Namen beilegen will, ihn als Zahlnamen mißverstehen. Und ebensogut, wenn ich einen Personennamen hinweisend erkläre, diesen als Farbnamen, als Bezeichnung der Rasse, ja als Namen einer Himmelsrichtung auffassen. Das heißt, die hinweisende Definition kann in *jedem* Fall so und anders gedeutet werden.

29. Vielleicht sagt man: die Zwei kann nur *so* hinweisend definiert werden: «Diese *Zahl* heißt 'zwei'». Denn das Wort «Zahl» zeigt hier an, an welchen *Platz* der Sprache, der Grammatik, wir das Wort setzen. Das heißt aber, es muß das Wort «Zahl» erklärt sein, ehe jene hinweisende Definition verstanden werden kann.—Das Wort «Zahl» in der Definition zeigt allerdings diesen Platz an; den Posten, an den wir das Wort stellen.

¡Agua!
¡Fuera!
¡Ay!
¡Auxilio!
¡Bien!
¡No!

¿Estás aún inclinado a llamar a estas palabras «denominaciones de objetos»?

En los lenguajes (2) y (8) no había un preguntar por la denominación. Ésta y su correlato, la explicación ostensiva, son, podríamos decir, un juego de lenguaje por sí mismo. Esto quiere decir realmente: somos educados, adiestrados, para preguntar: «¿Cómo se llama esto?» -a lo que sigue el nombrar. Y hay también un juego de lenguaje: inventar un nombre para algo. Y, por tanto, decir: «Esto se llama...», y entonces emplear el nuevo nombre. (Así, por ejemplo, los niños dan nombres a sus muñecos y luego hablan de ellos y a ellos. ¡Piensa igualmente cuán singular es el uso del nombre de una persona para *llamar* al individuo nombrado!)

28. Se puede definir ostensivamente un nombre de persona, un nombre de un color, el nombre de un material, un numeral, el nombre de un punto cardinal, etcétera. La definición del número dos «Esto se llama 'dos'» —mientras se señalan dos nueces— es perfectamente exacta. —¿Pero cómo se puede definir así el dos? Aquel a quien se da la definición no sabe *qué* se quiere nombrar con «dos»; ¡supondrá que nombras *ese* grupo de nueces!—*Puede* suponer eso; pero quizá no lo suponga. A la inversa, cuando quiero asignar un nombre a ese grupo de nueces, él podría también malentenderlo como un numeral. E igualmente, cuando explico ostensivamente un nombre de persona, él podría considerarlo como nombre de un color, como designación de una raza e incluso como nombre de un punto cardinal. Es decir, la definición ostensiva puede en *todo* caso ser interpretada de maneras diferentes.

29. Quizá se diga: el dos sólo puede definirse ostensivamente *así*: «Este *número* se llama 'dos'». Pues la palabra «número» indica aquí en qué *lugar* del lenguaje, de la gramática, ponemos la palabra. Pero esto significa que la palabra «número» tiene que ser explicada antes de que esa definición ostensiva pueda ser entendida.—La palabra «número» de la definición indica realmente ese lugar, el puesto en el que colocamos la pa-

Und wir können so Mißverständnissen vorbeugen, indem wir sagen: «Diese *Farbe* heißt so und so», «Diese *Länge* heißt so und so», usw. Das heißt: Mißverständnisse werden manchmal so vermieden. Aber läßt sich denn das Wort «Farbe», oder «Länge» nur so auffassen?—Nun, wir müssen sie eben erklären.—Also erklären durch andere Wörter! Und wie ist es mit der letzten Erklärung in dieser Kette? (Sag nicht «Es gibt keine 'letzte' Erklärung». Das ist gerade so, als wolltest du sagen: «Es gibt kein letztes Haus in dieser Straße; man kann immer noch eines dazubauen.»)

Ob das Wort «Zahl» in der hinweisenden Definition der Zwei nötig ist, das hängt davon ab, ob er sie ohne dieses Wort anders auffaßt, als ich es wünsche. Und das wird wohl von den Umständen abhängen, unter welchen sie gegeben wird, und von dem Menschen, dem ich sie gebe.

Und wie er die Erklärung 'auffaßt', zeigt sich darin, wie er von dem erklärten Wort Gebrauch macht.

30. Man könnte also sagen: Die hinweisende Definition erklärt den Gebrauch—die Bedeutung—des Wortes, wenn es schon klar ist, welche Rolle das Wort in der Sprache überhaupt spielen soll. Wenn ich also weiß, daß Einer mir ein Farbwort erklären will, so wird mir die hinweisende Erklärung «Das heißt 'Sepia'» zum Verständnis des Wortes verhelfen.—Und dies kann man sagen, wenn man nicht vergißt, daß sich nun allerlei Fragen an das Wort «wissen», oder «klar sein» anknüpfen.

Man muß schon etwas wissen (oder können), um nach der Benennung fragen zu können. Aber was muß man wissen?

31. Wenn man jemandem die Königsfigur im Schachspiel zeigt und sagt «Das ist der Schachkönig», so erklärt man ihm dadurch nicht den Gebrauch dieser Figur,—es sei denn, daß er die Regeln des Spiels schon

---

Könnte man zur Erklärung des Wortes «rot» auf etwas weisen, was *nicht rot* ist? Das wäre ähnlich, wie wenn man Einem, der der deutschen Sprache nicht mächtig ist, das Wort «bescheiden» erklären sollte, und man zeigte zur Erklärung auf einen arroganten Menschen und sagte «Dieser ist *nicht* bescheiden». Es ist kein Argument gegen eine solche Erklärungsweise, daß sie vieldeutig ist. Jede Erklärung kann mißverstanden werden.

Wohl aber könnte man fragen: Sollen wir das noch eine «Erklärung» nennen?—Denn sie spielt im Kalkül natürlich eine andere Rolle als das, was wir gewöhnlich «hinweisende Erklärung» des Wortes «rot» nennen; auch wenn sie dieselben praktischen Folgen, dieselbe *Wirkung* auf den Lernenden hätte.

labra. Y podemos prevenir malentendidos diciendo: «Este *color* se llama así y asá», «Esta *longitud* se llama así y asá», etcétera. Es decir: de ese modo se evitan a veces malentendidos. ¿Pero se puede interpretar la palabra «color», o «longitud», sólo de ese modo?—Bueno, sólo tenemos que explicarlas.—¡Explicarlas, pues, por medio de otras palabras! ¿Y qué pasa con la última explicación en esta cadena? (No digas «No hay una 'última' explicación». Eso es justamente como si quisieras decir: «No hay una última casa en esta calle; siempre se puede edificar una más».)

Que la palabra «número» sea necesaria en la definición ostensiva del dos depende de si sin esa palabra él la interpreta de modo distinto a como yo deseo. Y eso dependerá de las circunstancias bajo las que se da y de la persona a la que se la doy.

Y cómo 'interpreta' él la definición se muestra en el uso que hace de la palabra explicada.

30. Se podría, pues, decir: la definición ostensiva explica el uso —el significado— de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje. Así, cuando sé que otro me quiere explicar el nombre de un color, la explicación ostensiva «Esto se llama 'sepia'» me ayudará a entender la palabra.—Y esto puede decirse si no se olvida que ahora se originan todo tipo de cuestiones en relación con las palabras «saber» o «estar claro».

Tiene uno que saber (o poder) ya algo para poder preguntar por la denominación. ¿Pero qué tiene uno que saber?

31. Cuando se le muestra a alguien la pieza del rey en ajedrez y se dice «Éste es el rey», no se le explica con ello el uso de esa pieza —a no ser que él ya conozca las reglas del juego salvo en este último ex-

---

¿Se podría, para explicar la palabra «rojo», señalar algo *no rojo*? Esto sería como si a alguien cuyo castellano no es fuerte se le debiera explicar la palabra «modesto» y como explicación se señalase a un hombre arrogante y se dijese: «Ése *no* es modesto». No es ningún argumento contra tal modo de explicación el que sea equívoca. Toda explicación puede ser malentendida.

Pero bien pudiera preguntarse: ¿debemos llamar todavía a esto una «explicación»?—Pues, naturalmente, juega en el cálculo un papel distinto que lo que ordinariamente llamamos «explicación ostensiva» de la palabra «rojo»; aun cuando tenga las mismas consecuencias prácticas, el mismo *efecto* sobre el aprendiz.

kennt, bis auf diese letzte Bestimmung: die Form einer Königsfigur. Man kann sich denken, er habe die Regeln des Spiels gelernt, ohne daß ihm je eine wirkliche Spielfigur gezeigt wurde. Die Form der Spielfigur entspricht hier dem Klang, oder der Gestalt eines Wortes.

Man kann sich aber auch denken, Einer habe das Spiel gelernt, ohne je Regeln zu lernen, oder zu formulieren. Er hat etwa zuerst durch Zusehen ganz einfache Brettspiele gelernt und ist zu immer komplizierteren fortgeschritten. Auch diesem könnte man die Erklärung geben: «Das ist der König»—wenn man ihm z.B. Schachfiguren von einer ihm ungewohnten Form zeigt. Auch diese Erklärung lehrt ihn den Gebrauch der Figur nur darum, weil, wie wir sagen könnten, der Platz schon vorbereitet war an den sie gestellt wurde. Oder auch: Wir werden nur dann sagen, sie lehre ihn den Gebrauch, wenn der Platz schon vorbereitet ist. Und er ist es hier nicht dadurch, daß der, dem wir die Erklärung geben, schon Regeln weiß, sondern dadurch, daß er in anderm Sinne schon ein Spiel beherrscht.

Betrachte noch diesen Fall: Ich erkläre jemandem das Schachspiel; und fange damit an, indem ich auf eine Figur zeige und sage: «Das ist der König. Er kann so und so ziehen, etc. etc.».—In diesem Fall werden wir sagen: die Worte «Das ist der König» (oder «Das heißt 'König'») sind nur dann eine Worterklärung, wenn der Lernende schon 'weiß, was eine Spielfigur ist'. Wenn er also etwa schon andere Spiele gespielt hat, oder dem Spielen Anderer 'mit Verständnis' zugesehen hat—*und dergleichen*. Auch nur dann wird er beim Lernen des Spiels relevant fragen können: «Wie heißt das?»—nämlich, diese Spielfigur.

Wir können sagen: Nach der Benennung fragt nur der sinnvoll, der schon etwas mit ihr anzufangen weiß.

Wir können uns ja auch denken, daß der Gefragte antwortet: «Bestimm die Benennung selber»—und nun müßte, der gefragt hat, für alles selber aufkommen.

32. Wer in ein fremdes Land kommt, wird manchmal die Sprache der Einheimischen durch hinweisende Erklärungen lernen, die sie ihm geben; und er wird die Deutung dieser Erklärungen oft *raten* müssen und manchmal richtig, manchmal falsch raten.

Und nun können wir, glaube ich, sagen: Augustinus beschreibe das Lernen der menschlichen Sprache so, als käme das Kind in ein fremdes Land und verstehe die Sprache des Landes nicht; das heißt: so als habe es bereits eine Sprache, nur nicht diese. Oder auch: als könne das Kind schon *denken*, nur noch nicht sprechen. Und «denken» hieße hier etwas, wie: zu sich selber reden.

tremo: la forma de una pieza del rey. Se puede imaginar que ha aprendido las reglas del juego sin que se le mostrase realmente una pieza. La forma de la pieza del juego corresponde aquí al sonido o a la configuración de la palabra.

Puede también imaginarse que alguien haya aprendido el juego sin aprender las reglas o sin formularlas. Quizás ha aprendido primero observando juegos de tablero muy simples y ha progresado a otros cada vez más complicados. También se le podría dar la explicación: «Éste es el rey», —si se le mostrasen, por ejemplo, piezas de ajedrez con una forma que le resultase desconocida. También esta explicación le enseña el uso de la pieza sólo porque, como podríamos decir, ya estaba preparado el lugar en el que se colocaría. O también: sólo diremos que le enseña el uso si el lugar ya está preparado. Y es así aquí, no porque aquel a quien le damos la explicación ya conozca las reglas, sino porque en otro sentido ya domina un juego.

Considera aún este caso: le explico a alguien el ajedrez; y comienzo señalando una pieza y diciendo: «Éste es el rey. Puede moverse así y así, etcétera, etcétera».—En este caso diremos: las palabras «Éste es el rey» (o «Ésta se llama 'rey'») son una explicación de la palabra sólo si el aprendiz ya 'sabe lo que es una pieza de un juego'. Es decir, si ya ha jugado otros juegos o ha observado 'con comprensión' el juego de otros—*cosas similares*. Sólo entonces podrá también preguntar relevantemente al aprender el juego: «¿Cómo se llama esto?» —a saber, esta pieza del juego.

Podemos decir: sólo pregunta con sentido por la denominación quien ya sabe servirse de ella.

Podemos también imaginarnos que el interrogado responde: «Decide la denominación tú mismo» —y ahora el que ha preguntado debe responder de todo por sí mismo.

32. Quien llega a un país extraño aprenderá a veces el lenguaje de los nativos por medio de explicaciones ostensivas que ellos le den; y a menudo tendrá que adivinar la interpretación de estas explicaciones y *adivinar* unas veces correctamente y otras erróneamente.

Y ahora podemos, creo yo, decir: Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegase a un país extraño y no entendiese el lenguaje del país; esto es: como si ya tuviese un lenguaje, sólo que no ése. O también: como si el niño ya pudiera *pensar*, sólo que no todavía hablar. Y «pensar» querría decir aquí algo como: hablar consigo mismo.

33. Wie aber, wenn man einwendete: «Es ist nicht wahr, daß Einer schon ein Sprachspiel beherrschen muß, um eine hinweisende Definition zu verstehen, sondern er muß nur—selbstverständlich—wissen (oder erraten) worauf der Erklärende zeigt! Ob also z.B. auf die Form des Gegenstandes, oder auf seine Farbe, oder auf die Anzahl, etc. etc.»——Und worin besteht es denn— 'auf die Form zeigen', 'auf die Farbe zeigen'? Zeig auf ein Stück Papier!—Und nun zeig auf seine Form,— nun auf seine Farbe,—nun auf seine Anzahl (das klingt seltsam!)—Nun, wie hast du es gemacht?—Du wirst sagen, du habest jedesmal etwas anderes beim Zeigen '*gemeint*'. Und wenn ich frage, wie das vor sich geht, wirst du sagen, du habest deine Aufmerksamkeit auf die Farbe, Form etc. konzentriert. Nun aber frage ich noch einmal, wie *das* vor sich geht.

Denke, jemand zeigt auf eine Vase und sagt: «Schau das herrliche Blau an!—auf die Form kommt es nicht an.—» Oder: «Schau die herrliche Form an!—die Farbe ist gleichgültig.» Es ist zweifellos, du wirst *Verschiedenes* tun, wenn du diesen beiden Aufforderungen nachkommst. Aber tust du immer das *Gleiche*, wenn du deine Aufmerksamkeit auf die Farbe richtest? Stell dir doch verschiedene Fälle vor! Ich will einige andeuten:

«Ist dieses Blau das gleiche, wie das dort? Siehst du einen Unterschied?»—

Du mischst die Farben und sagst: «Dieses Blau des Himmels ist schwer zu treffen.»

«Es wird schön, man sieht schon wieder blauen Himmel!»

«Schau, wie verschieden diese beiden Blau wirken!»

«Siehst du dort das blaue Buch? Bring es her.»

«Dieses blaue Lichtsignal bedeutet...»

«Wie heißt nur dieses Blau?—ist es 'Indigo'?»

Die Aufmerksamkeit auf die Farbe richten, das tut man manchmal, indem man sich die Umrisse der Form mit der Hand weghält; oder den Blick nicht auf die Kontur des Dinges richtet; oder auf den Gegenstand starrt und sich zu erinnern trachtet, wo man diese Farbe schon gesehen hat.

Man richtet seine Aufmerksamkeit auf die Form, manchmal, indem man sie nachzeichnet, manchmal, indem man blinzelt, um die Farbe nicht deutlich zu sehen, etc. etc. Ich will sagen: dies und Ähnliches geschieht, *während* man 'die Aufmerksamkeit auf das und das richtet'. Aber das ist es nicht allein, was uns sagen läßt, Einer richte seine Aufmerksamkeit auf die Form, die Farbe, etc. Wie ein Schachzug nicht allein darin besteht, daß ein Stein so und so auf dem Brett verschoben wird,—aber auch nicht in den Gedanken und Gefühlen des Ziehenden,

33. Y qué si se objetara: «¡No es verdad que ya tenga uno que dominar un juego de lenguaje a fin de entender una definición ostensiva, sino que sólo tiene —evidentemente— que saber (o conjeturar) adónde señala el que explica! Si, por ejemplo, a la forma del objeto, o a su color, o al número, etcétera, etcétera».——¿Y en qué consiste eso —'señalar la forma', 'señalar el color'? ¡Señala un trozo de papel!—¡Y ahora señala su forma, ahora su color, ahora su número (esto suena raro)!—Pues bien, ¿cómo lo has hecho?—Dirás que al señalar has '*significado*' cada vez algo distinto. Y si pregunto cómo sucede esto, dirás que has concentrado tu atención en el color, forma, etcétera. Pero ahora pregunto una vez más cómo sucede *esto*.

Piensa que alguien señala un jarrón y dice: «¡Mira ese magnífico azul! La forma no viene al caso».—O: «¡Mira qué magnífica forma! —el color es indiferente». Es indudable que harás algo *diferente* cuando sigas estas dos invitaciones. ¿Pero siempre haces *lo mismo* cuando diriges tu atención al color? ¡Imagínate diferentes casos! Indicaré unos cuantos:

«¿Es ese azul el mismo que ese de ahí? ¿Ves alguna diferencia?»—
Mezclas colores y dices: «Es difícil acertar con este azul del cielo».
«¡Está mejorando, ya se ve de nuevo el cielo azul!»
«¡Mira qué distintos efectos hacen estos dos azules!»
«¿Ves allí el libro azul? Tráelo aquí.»
«Esta señal luminosa azul significa...»
«Cómo se llama este azul? —¿Es 'índigo'?»

El dirigir la atención al color se efectúa a veces suprimiendo con la mano el contorno de la forma; o no dirigiendo la vista al perfil de la cosa; o mirando fijamente el objeto y tratando de recordar dónde se ha visto ya ese color.

Se dirige la atención a la forma a veces trazándola, otras veces pestañeando para no ver claramente el color, etcétera. Quiero decir: esto y cosas similares suceden *mientras* se 'dirige la atención a esto y aquello'. Pero no es sólo esto lo que nos permite decir que alguien dirige su atención a la forma, el color, etcétera. Como una jugada de ajedrez no consiste sólo en desplazar una pieza de tal y cual manera sobre el tablero —pero tampoco en los pensamientos y sentimientos del jugador que acompañan la jugada; sino en las circunstancias que

die den Zug begleiten; sondern in den Umständen, die wir nennen: «eine Schachpartie spielen», «ein Schachproblem lösen», und dergl.

34. Aber nimm an, Einer sagte: «Ich tue immer das Gleiche, wenn ich meine Aufmerksamkeit auf die Form richte: ich folge der Kontur mit den Augen und fühle dabei...». Und nimm an, dieser gibt einem Andern die hinweisende Erklärung «Das heißt 'Kreis'», indem er, mit all diesen Erlebnissen, auf einen kreisförmigen Gegenstand zeigt——kann der Andre die Erklärung nicht dennoch anders deuten, auch wenn er sieht, daß der Erklärende der Form mit den Augen folgt, und auch wenn er fühlt, was der Erklärende fühlt? Das heißt: diese 'Deutung' kann auch darin bestehen, wie er nun von dem erklärten Wort Gebrauch macht, z.B., worauf er zeigt, wenn er den Befehl erhält «Zeige auf einen Kreis!».—Denn weder der Ausdruck «die Erklärung so und so meinen», noch der, «die Erklärung so und so deuten», bezeichnen einen Vorgang, der das Geben und Hören der Erklärung begleitet.

35. Es gibt freilich, was man «charakteristische Erlebnisse», für das Zeigen auf die Form etwa, nennen kann. Zum Beispiel, das Nachfahren der Kontur mit dem Finger, oder mit dem Blick, beim Zeigen.—Aber so wenig, wie *dies* in allen Fällen geschieht, in denen ich 'die Form meine', so wenig geschieht irgend ein anderer charakteristischer Vorgang in allen diesen Fällen.—Aber auch, wenn ein solcher sich in allen wiederholte, so käme es doch auf die Umstände an—d.h., auf das, was vor und nach dem Zeigen geschieht—ob wir sagen würden «Er hat auf die Form und nicht auf die Farbe gezeigt».

Denn es werden die Worte «auf die Form zeigen», «die Form meinen» etc. nicht so gebraucht, wie *die*: «auf dies Buch zeigen» (nicht auf jenes), «auf den Stuhl zeigen, nicht auf den Tisch», etc.—Denn denk nur, wie anders wir den Gebrauch der Worte *lernen*: «auf dieses Ding zeigen», «auf jenes Ding zeigen», und anderseits: «auf die Farbe, nicht auf die Form, zeigen», «die *Farbe* meinen», etc. etc.

Wie gesagt, in gewissen Fällen, besonders beim Zeigen 'auf die Form', oder 'auf die Anzahl' gibt es charakteristische Erlebnisse und Arten des Zeigens—'charakteristisch', weil sie sich oft (nicht immer) wiederholen, wo Form, oder Anzahl 'gemeint' werden. Aber kennst du auch ein charakteristisches Erlebnis für das Zeigen auf die Spielfigur, als *Spielfigur*? Und doch kann man sagen: «Ich meine, diese *Spielfigur* heißt 'König', nicht dieses bestimmte Stück Holz, worauf ich zeige». (Wiedererkennen, wünschen, sich erinnern, etc.)

llamamos: «jugar una partida de ajedrez», «resolver un problema de ajedrez» y cosas similares.

34. Pero supón que alguien dijese: «Siempre hago lo mismo cuando dirijo mi atención a la forma: sigo el contorno con los ojos y siento con ello...». Y supón que éste le diese a otro la explicación ostensiva «Esto se llama 'círculo'» mientras, con todas esas vivencias, señala un objeto circular.——¿no puede el otro pese a todo interpretar de modo distinto la explicación, aun cuando vea al que explica seguir la forma con los ojos y aun cuando sienta lo que siente el que explica? Es decir: esta 'interpretación' puede también consistir en cómo haga él ahora uso de la palabra explicada; por ejemplo, adónde señala cuando recibe la orden «¡Señala un círculo!».—Pues ni la expresión «significar la explicación de tal y cual modo» ni la expresión «interpretar la explicación de tal y cual modo» designan un proceso que acompañe al dar y oír la explicación.

35. Hay ciertamente lo que puede llamarse «vivencias características» del señalar, pongamos por caso, a la forma. Por ejemplo, seguir el contorno con el dedo, o con la mirada, al señalar.—Pero así como *esto* no sucede en todos los casos en los que 'significo la forma', así tampoco sucede en todos estos casos ningún otro proceso característico.—Pero además, aunque una cosa así se repitiese en todos, dependería aún de las circunstancias —o sea, de lo que sucediese antes y después del señalar— el que dijésemos «Ha señalado la forma y no el color».

Pues las palabras «señalar la forma», «significar la forma», no se usan como *éstas*: «señalar este libro» (no aquél), «señalar la silla, no la mesa», etcétera.——Piensa sólo cuán diferentemente *aprendemos* el uso de las palabras: «señalar esta cosa», «señalar aquella cosa», y por otro lado: «señalar el color, no la forma», «significar el *color*», etcétera, etcétera.

Como se ha dicho, en determinados casos, especialmente al señalar 'la forma' o 'el número', hay vivencias características y modos característicos de señalar —'característicos' porque se repiten frecuentemente (no siempre) cuando se «significa» forma o número. ¿Pero conoces también una vivencia característica del señalar la pieza del juego en tanto *pieza del juego*? Y sin embargo puede decirse: «Pretendo significar que esta *pieza del juego* se llama 'rey', no este determinado trozo de madera al que señalo». (Reconocer, desear, acordarse, etcétera.)

36. Und wir tun hier, was wir in tausend ähnlichen Fällen tun: Weil wir nicht *eine* körperliche Handlung angeben können, die wir das Zeigen auf die Form (im Gegensatz z.B. zur Farbe) nennen, so sagen wir, es entspreche diesen Worten eine geistige Tätigkeit.

Wo unsere Sprache uns einen Körper vermuten läßt, und kein Körper ist, dort, möchten wir sagen, sei ein *Geist*.

37. Was ist die Beziehung zwischen Namen und Benanntem?—Nun, was *ist* sie? Schau auf das Sprachspiel (2), oder ein anderes! dort ist zu sehen, worin diese Beziehung etwa besteht. Diese Beziehung kann, unter vielem andern, auch darin bestehen, daß das Hören des Namens uns das Bild des Benannten vor die Seele ruft, und sie besteht unter anderem auch darin, daß der Name auf das Benannte geschrieben ist, oder daß er beim Zeigen auf das Benannte ausgesprochen wird.

38. Was benennt aber z.B. das Wort «dieses» im Sprachspiel (8), oder das Wort «das» in der hinweisenden Erklärung «Das heißt...»?—Wenn man keine Verwirrung anrichten will, so ist es am besten, man sagt garnicht, daß diese Wörter etwas benennen.—Und merkwürdigerweise wurde von dem Worte «dieses» einmal gesagt, es sei der *eigentliche* Name. Alles, was wir sonst «Name» nennen, sei dies also nur in einem ungenauen, angenäherten Sinn.

Diese seltsame Auffassung rührt von einer Tendenz her, die Logik unserer Sprache zu sublimieren—wie man es nennen könnte. Die eigentliche Antwort darauf ist: «Name» nennen wir *sehr Verschiedenes*; das Wort «Name» charakterisiert viele verschiedene, mit einander auf viele

---

Wie geht es vor sich: die Worte «*Das* ist blau» einmal als Aussage über den Gegenstand, auf den man zeigt—einmal als Erklärung des Wortes «blau» *meinen*? Im zweiten Fall meint man also eigentlich «Das heißt 'blau'»—Kann man also das Wort «ist» einmal als «heißt» meinen, und das Wort «blau» als » 'blau'»? und ein andermal das «ist» wirklich als «ist»?

Es kann auch geschehen, daß jemand aus dem, was als Mitteilung gemeint war, eine Worterklärung zieht. [*Randbemerkung*: Hier liegt ein folgenschwerer Aberglaube verborgen.]

Kann ich mit dem Wort «bububu» meinen «Wenn es nicht regnet, werde ich spazieren gehen»?—Nur in einer Sprache kann ich etwas mit etwas meinen. Das zeigt klar, daß die Grammatik von «meinen» nicht ähnlich der ist des Ausdrucks «sich etwas vorstellen» und dergl.

36. Y hacemos aquí lo que hacemos en miles de casos similares: puesto que no podemos indicar *una* acción corporal que llamemos señalar la forma (en contraposición, por ejemplo, al color), decimos que corresponde a estas palabras una actividad *espiritual*.

Donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un *espíritu*.

37. ¿Cuál es la relación entre el nombre y lo nombrado?—Bien, ¿cuál *es*? ¡Mira el juego de lenguaje (2) u otro distinto! Allí se ve en qué consiste más o menos esta relación. Esta relación puede también consistir, entre otras muchas cosas, en que el oír el nombre trae a nuestra alma la figura de lo nombrado, y consiste también entre otras cosas en que se escribe el nombre sobre lo nombrado o en que se lo pronuncia mientras se señala lo nombrado.

38. ¿Pero qué nombra, por ejemplo, la palabra «esto» en el juego de lenguaje (8) o la palabra «eso» en la explicación ostensiva «Eso se llama...»?—Si no se quiere provocar confusión, es mejor que no se diga en absoluto que estas palabras nombran algo.—Y curiosamente se ha dicho una vez de la palabra «esto» que es el nombre *genuino*. De modo que todo lo demás que llamamos «nombres» lo son sólo en un sentido inexacto, aproximativo.

Esta extraña concepción proviene de una tendencia a sublimar la lógica de nuestro lenguaje —por así decirlo. La respuesta apropiada a ella es: llamamos «nombre» a *muy diferentes* cosas; la palabra «nombre» caracteriza muchos diferentes tipos de uso de una palabra, em-

---

¿Cómo se produce el *significar* las palabras «*Esto* es azul» en un caso como enunciado acerca del objeto y, en otro, como explicación de la palabra «azul»? Pues bien, en el segundo caso se significa en realidad «Esto se llama 'azul'». ¿Se puede entonces significar en un caso la palabra «es» como «se llama» y la palabra «azul» como «'azul'», y significar en otro caso efectivamente el «es» como «es»?

También puede suceder que alguien extraiga una explicación de las palabras a partir de lo que se significó como una comunicación. [*Nota al margen:* Aquí yace oculta una crucial superstición.]

¿Puedo significar «Si no llueve, iré a pasear» con la palabra «bububú»?—Sólo en un lenguaje puedo significar algo con algo. Esto muestra claramente que la gramática de «significar» no se parece a la de la expresión «imaginarse algo» y similares.

verschiedene Weisen verwandte, Arten des Gebrauchs eines Worts;—aber unter diesen Arten des Gebrauchs ist nicht die des Wortes «dieses».

Es ist wohl wahr, daß wir oft, z.B. in der hinweisenden Definition, auf das Benannte zeigen und dabei den Namen aussprechen. Und ebenso sprechen wir, z.B. in der hinweisenden Definition, das Wort «dieses» aus, indem wir auf ein Ding zeigen. Und das Wort «dieses» und ein Name stehen auch oft an der gleichen Stelle im Satzzusammenhang. Aber charakteristisch für den Namen ist es gerade, daß er durch das hinweisende «Das ist N» (oder «Das heist 'N'») erklärt wird. Erklären wir aber auch: «Das heißt 'dieses'», oder «Dieses heißt 'dieses'»?

Dies hängt mit der Auffassung des Benennens als eines, sozusagen, okkulten Vorgangs zusammen. Das Benennen erscheint als eine *seltsame* Verbindung eines Wortes mit einem Gegenstand.—Und so eine seltsame Verbindung hat wirklich statt, wenn nämlich der Philosoph, um herauszubringen, was *die* Beziehung zwischen Namen und Benanntem ist, auf einen Gegenstand vor sich starrt und dabei unzählige Male einen Namen wiederholt, oder auch das Wort «dieses». Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*. Und *da* können wir uns allerdings einbilden, das Benennen sei irgend ein merkwürdiger seelischer Akt, quasi eine Taufe eines Gegenstandes. Und wir können so auch das Wort «dieses» gleichsam zu dem Gegenstand sagen, ihn damit *ansprechen*—ein seltsamer Gebrauch dieses Wortes, der wohl nur beim Philosophieren vorkommt.

39. Aber warum kommt man auf die Idee, gerade dieses Wort zum Namen machen zu wollen, wo es offenbar *kein* Name ist?—Gerade darum. Denn man ist versucht, gegen das, was gewöhnlich «Name» heißt, einen Einwand zu machen; und den kann man so ausdrücken: *daß der Name eigentlich Einfaches bezeichnen soll.* Und man könnte dies etwa so begründen: Ein Eigenname im gewöhnlichen ist etwa das Wort «Nothung». Das Schwert Nothung besteht aus Teilen in einer bestimmten Zusammensetzung. Sind sie anders zusammengesetzt, so existiert Nothung nicht. Nun hat aber offenbar der Satz «Nothung hat eine scharfe Schneide» *Sinn*, ob Nothung noch ganz ist, oder schon zerschlagen. Ist aber «Nothung» der Name eines Gegenstandes, so gibt es diesen Gegenstand nicht mehr, wenn Nothung zerschlagen ist; und da dem Namen dann kein Gegenstand entspräche, so hätte er keine Bedeutung. Dann aber stünde in dem Satz «Nothung hat eine scharfe Schneide» ein Wort, das keine Bedeutung hat, und daher wäre der Satz Unsinn. Nun hat er aber Sinn; also muß den Wörtern, aus denen er besteht, immer etwas entspre-

parentados entre sí de muchas maneras diferentes, —pero entre estos tipos de uso no está el de la palabra «esto».

Es bien cierto que frecuentemente, por ejemplo, en la definición ostensiva, señalamos lo nombrado y a la vez pronunciamos el nombre. Y similarmente pronunciamos, por ejemplo, en la definición ostensiva, la palabra «esto» mientras señalamos una cosa. Y la palabra «esto» y un nombre están también frecuentemente en la misma posición en el contexto oracional. Pero es característico del nombre justamente el que se explique por medio de la ostensión «Esto es N» (o «Esto se llama 'N'»). ¿Pero explicamos también: «Eso se llama 'esto'» o «Esto se llama 'esto'»?

Esto está conectado con la concepción del nombrar como un proceso oculto, por así decirlo. Nombrar aparece como una *extraña* conexión de una palabra con un objeto.—Y una tal extraña conexión tiene realmente lugar cuando el filósofo, para poner de manifiesto cuál es *la* relación entre el nombre y lo nombrado, mira fijamente a un objeto ante sí y a la vez repite innumerables veces un nombre o también la palabra «esto». Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*. Y *ahí* podemos figurarnos ciertamente que nombrar es algún acto mental notable, casi un bautismo de un objeto. Y podemos también decirle la palabra «esto» al objeto, *dirigirle* la palabra —un extraño uso de esta palabra que probablemente ocurra sólo al filosofar.

39. ¿Pero por qué surge la idea de querer hacer justamente de esta palabra un nombre, cuando evidentemente *no* es un nombre?—Justamente por esto. Porque se siente la tentación de hacer una objeción contra lo que ordinariamente se llama «nombre»; y se puede expresar así: *que el nombre debe designar realmente un simple*. Y esto quizá pudiera fundamentarse así: un nombre propio en sentido ordinario es, pongamos por caso, la palabra «Nothung». La espada Nothung consta de partes en una determinada combinación. Si se combinasen de otra manera, no existiría Nothung. Ahora bien, es evidente que la oración «Nothung tiene un tajo afilado» tiene *sentido* tanto si Nothung está aún entera como si está ya destrozada. Pero si «Nothung» es el nombre de un objeto, ese objeto ya no existe cuando Nothung está destrozada; y como ningún objeto correspondería al nombre, éste no tendría significado. Pero entonces en la oración «Nothung tiene un tajo afilado» figuraría una palabra que no tiene significado y por ello la oración sería un sinsentido. Ahora bien, tiene sentido; por tanto,

chen. Also muß das Wort «Nothung» bei der Analyse des Sinnes verschwinden und statt seiner müssen Wörter eintreten, die Einfaches benennen. Diese Wörter werden wir billigerweise die eigentlichen Namen nennen.

40. Laß uns zuerst über *den* Punkt dieses Gedankengangs reden: daß das Wort keine Bedeutung hat, wenn ihm nichts entspricht.—Es ist wichtig, festzustellen, daß das Wort «Bedeutung» sprachwidrig gebraucht wird, wenn man damit das Ding bezeichnet, das dem Wort 'entspricht'. Dies heißt, die Bedeutung eines Namens verwechseln mit dem *Träger* des Namens. Wenn Herr N.N. stirbt, so sagt man, es sterbe der Träger des Namens, nicht, es sterbe die Bedeutung des Namens. Und es wäre unsinnig, so zu reden, denn hörte der Name auf, Bedeutung zu haben, so hätte es keinen Sinn, zu sagen «Herr N.N. ist gestorben».

41. Im § 15 haben wir in die Sprache (8) Eigennamen eingeführt. Nimm nun an, das Werkzeug mit dem Namen «N» sei zerbrochen. A weiß es nicht und gibt dem B das Zeichen «N». Hat dieses Zeichen nun Bedeutung, oder hat es keine?—Was soll B tun, wenn er dieses Zeichen erhält?—Wir haben darüber nichts vereinbart. Man könnte fragen: was *wird* er tun? Nun, er wird vielleicht ratlos dastehen, oder A die Stücke zeigen. Man *könnte* hier sagen: «N» sei bedeutungslos geworden; und dieser Ausdruck würde besagen, daß für das Zeichen «N» in unserm Sprachspiel nun keine Verwendung mehr ist (es sei denn, wir gäben ihm eine neue). «N» könnte auch dadurch bedeutungslos werden, daß man, aus welchem Grund immer, dem Werkzeug eine andere Bezeichnung gibt und das Zeichen «N» im Sprachspiel nicht weiter verwendet.—Wir können uns aber auch eine Abmachung denken, nach der B, wenn ein Werkzeug zerbrochen ist und A das Zeichen dieses Werkzeugs gibt, als Antwort darauf den Kopf zu schütteln hat.—Damit, könnte man sagen, ist der Befehl «N», auch wenn dieses Werkzeug nicht mehr existiert, in das Sprachspiel aufgenommen worden, und das Zeichen «N» habe Bedeutung, auch wenn sein Träger zu existieren aufhört.

42. Aber haben etwa auch Namen in jenem Spiel Bedeutung, die *nie* für ein Werkzeug verwendet worden sind?—nehmen wir also an, «X» sei so ein Zeichen, und A gäbe dieses Zeichen dem B—nun, es könnten auch solche Zeichen in das Sprachspiel aufgenommen werden, und B hätte etwa auch sie mit einem Kopfschütteln zu beantworten. (Man könnte sich dies als eine Art Belustigung der Beiden denken.)

siempre debe corresponder algo a las palabras de las que consta. Así pues, la palabra «Nothung» debe desaparecer con el análisis del sentido y en su lugar deben entrar palabras que nombren simples. A estas palabras las llamaremos con justicia los «nombres genuinos».

40. Hablemos primero de *este* punto del razonamiento: que la palabra no tiene significado si nada le corresponde.—Es importante hacer constar que la palabra «significado» se usa ilícitamente cuando se designa con ella la cosa que 'corresponde' a la palabra. Esto es confundir el significado del nombre con el *portador* del nombre. Cuando el señor N. N. muere, se dice que muere el portador del nombre, no que muere el significado del nombre. Y sería absurdo hablar así, pues si el nombre dejara de tener significado, no tendría sentido decir «El señor N. N. está muerto».

41. En el §15 hemos introducido nombres propios en el lenguaje (8). Supón ahora que se rompe la herramienta con el nombre «N». A no lo sabe y le da a B el signo «N». ¿Tiene ahora este signo significado o no lo tiene?—¿Qué debe hacer B cuando recibe este signo?—No hemos convenido nada sobre esto. Podría preguntarse: ¿qué *hará*? Bueno, quizá se quede perplejo o le muestre a A los trozos. *Podría* decirse aquí: «N» se ha vuelto carente de significado; y esta expresión querría decir que ya no hay empleo para el signo «N» en nuestro juego de lenguaje (a no ser que le demos uno nuevo). «N» podría también volverse carente de significado porque, por cualquier razón, se le diera a la herramienta otra designación y el signo «N» ya no se empleara en el juego de lenguaje.—Pero podríamos también imaginarnos una convención por la que B, cuando una herramienta está rota y A le da el signo de esa herramienta, tiene que menear la cabeza en respuesta.—Con ello podría decirse que la orden «N» se incluye en el juego de lenguaje aunque esa herramienta ya no exista, y que el signo «N» tiene significado aunque su portador deje de existir.

42. ¿Pero tienen también significado en este juego nombres que *nunca* han sido empleados para una herramienta?—Supongamos que «X» fuese un tal signo y que A le diese este signo a B —pues bien, podrían incluirse también tales signos en el juego de lenguaje y B tendría quizá que responder también a ellos con un meneo de cabeza. (Podría concebirse esto como una especie de diversión de los dos.)

43. Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes «Bedeutung»—wenn auch nicht für *alle* Fälle seiner Benützung—dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.

Und die *Bedeutung* eines Namens erklärt man manchmal dadurch, daß man auf seinen *Träger* zeigt.

44. Wir sagten: der Satz «Nothung hat eine scharfe Schneide» habe Sinn, auch wenn Nothung schon zerschlagen ist. Nun, das ist so, weil in diesem Sprachspiel ein Name auch in der Abwesenheit seines Trägers gebraucht wird. Aber wir können uns ein Sprachspiel mit Namen denken (d.h. mit Zeichen, die wir gewiß auch «Namen» nennen werden), in welchem diese nur in der Anwesenheit des Trägers gebraucht werden; also *immer* ersetzt werden können durch das hinweisende Fürwort mit der hinweisenden Gebärde.

45. Das hinweisende «dieses» kann nie trägerlos werden. Man könnte sagen: «Solange es ein *Dieses* gibt, solange hat das Wort 'dieses' auch Bedeutung, ob *dieses* nun einfach oder zusammengesetzt ist.»——Aber das macht das Wort eben nicht zu einem Namen. Im Gegenteil; denn ein Name wird nicht mit der hinweisenden Geste verwendet, sondern nur durch sie erklärt.

46. Was hat es nun für eine Bewandtnis damit, daß Namen eigentlich das Einfache bezeichnen?—

Sokrates (im Theätetus): «Täusche ich mich nämlich nicht, so habe ich von Etlichen gehört: für die *Urelemente*—um mich so auszudrücken—aus denen wir und alles übrige zusammengesetzt sind, gebe es keine Erklärung; denn alles, was an und für sich ist, könne man nur mit Namen *bezeichnen*; eine andere Bestimmung sei nicht möglich, weder die, *es sei*, noch die, es *sei nicht*... Was aber an und für sich ist, müsse man... ohne alle anderen Bestimmungen benennen. Somit aber sei es unmöglich, von irgend einem Urelement erklärungsweise zu reden; denn für dieses gebe es nichts als die bloße Benennung; es habe ja nur seinen Namen. Wie aber das, was aus diesen Urelementen sich zusammensetzt, selbst ein verflochtenes Gebilde sei, so seien auch seine Benennungen in dieser Verflechtung zur erklärenden Rede geworden; denn deren Wesen sei die Verflechtung von Namen.»[1]

---

[1] Preisendanz's Übersetzung.

43. Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra «significado» —aunque no para *todos* los casos de su utilización— puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje.

Y el *significado* de un nombre se explica a veces señalando a su *portador*.

44. Dijimos: la oración «Nothung tiene un tajo afilado» tiene sentido también cuando Nothung ya está destrozada. Ahora bien, esto es así porque en este juego de lenguaje se usa también un nombre en ausencia de su portador. Pero podemos imaginarnos un juego de lenguaje con nombres (es decir, con signos que ciertamente también llamaríamos «nombres») en el que éstos se usaran sólo en presencia del portador; y así *siempre* podrían sustituirse por el pronombre demostrativo con el ademán demostrativo.

45. El demostrativo «esto» nunca puede ser carente de portador. Podría decirse: «Mientras haya un *esto*, la palabra 'esto' tiene también significado, ya sea *esto* simple o compuesto». —Pero esto no hace de la palabra un nombre. Al contrario; pues un nombre no se emplea con el gesto demostrativo, sino que sólo se explica por medio de él.

46. ¿Qué es eso de que los nombres realmente designan lo simple?—

Sócrates (en el *Teeteto*): «Si no me equivoco, he oído de algunos esto: de los *protoelementos* —por así decirlo— de los que nosotros y todo lo demás nos componemos, no hay explicación ninguna; pues todo lo que es en sí y para sí sólo puede *designarse* con nombres; no es posible otra determinación, ni la de que *es* ni la de que *no es*... Pero lo que es en sí y para sí, tiene que ser... nombrado sin ninguna otra determinación. Por ello, es imposible hablar explicativamente de cualquier protoelemento; pues para él no hay otra cosa que la mera denominación; su nombre es todo lo que tiene. Pero como lo que se compone de estos protoelementos es ello mismo un producto complejo, por eso también sus denominaciones se convierten en discurso explicativo con esta combinación; pues la esencia de aquél es la combinación de nombres».[1]

[1] Traducción al español a partir de la versión de Preisendanz.

Diese Urelemente waren auch Russell's *individuals*, und auch meine 'Gegenstände' (*Log. Phil. Abh.*).

47. Aber welches sind die einfachen Bestandteile, aus denen sich die Realität zusammensetzt?—Was sind die einfachen Bestandteile eines Sessels?—Die Stücke Holz, aus denen er zusammengefügt ist? Oder die Moleküle, oder die Atome?—»Einfach» heißt: nicht zusammengesetzt. Und da kommt es darauf an: in welchem Sinne 'zusammengesetzt'? Es hat gar keinen Sinn von den 'einfachen Bestandteilen des Sessels schlechtweg' zu reden.

Oder: Besteht mein Gesichtsbild dieses Baumes, dieses Sessels, aus Teilen? und welches sind seine einfachen Bestandteile? Mehrfarbigkeit ist *eine* Art der Zusammengesetztheit; eine andere ist, z.B., die einer gebrochenen Kontur aus geraden Stücken. Und ein Kurvenstück kann man zusammengesetzt nennen aus einem aufsteigenden und einem absteigenden Ast.

Wenn ich jemandem ohne weitere Erklärung sage «Was ich jetzt vor mir sehe, ist zusammengesetzt», so wird er mit Recht fragen: «Was meinst du mit 'zusammengesetzt'? Das kann ja alles Mögliche heißen!»—Die Frage «Ist, was du siehst, zusammengesetzt?» hat wohl Sinn, wenn bereits feststeht, um welche Art des Zusammengesetztseins—d.h., um welchen besonderen Gebrauch dieses Wortes—es sich handeln soll. Wäre festgelegt worden, das Gesichtsbild eines Baumes solle 'zusammengesetzt' heißen, wenn man nicht nur einen Stamm, sondern auch Aste sieht, so hätte die Frage «Ist das Gesichtsbild dieses Baumes einfach oder zusammengesetzt?» und die Frage «Welches sind seine einfachen Bestandteile?» einen klaren Sinn—eine klare Verwendung. Und auf die zweite Frage ist die Antwort natürlich nicht «Die Äste» (dies wäre eine Antwort auf die *grammatische* Frage: «Was *nennt* man hier die 'einfachen Bestandteile'?») sondern etwa eine Beschreibung der einzelnen Äste.

Aber ist z.B. nicht ein Schachbrett offenbar und schlechtweg zusammengesetzt?—Du denkst wohl an die Zusammensetzung aus 32 weißen und 32 schwarzen Quadraten. Aber könnten wir z.B. nicht auch sagen, es sei aus den Farben Weiß, Schwarz und dem Schema des Quadratnetzes zusammengesetzt? Und wenn es hier ganz verschiedene Betrachtungsweisen gibt, willst du dann noch sagen, das Schachbrett sei 'zusammengesetzt' schlechtweg?—*Außerhalb* eines bestimmten Spiels zu fragen «Ist dieser Gegenstand zusammengesetzt?», das ist ähnlich dem, was einmal ein Junge tat, der angeben sollte, ob die Zeitwörter in gewissen Satzbeispielen in der aktiven, oder in der passiven Form gebraucht seien, und der sich nun darüber den Kopf zerbrach, ob z.B. das Zeitwort «schlafen» etwas Aktives oder etwas Passives bedeutet.

Estos protoelementos fueron también los *individual* de Russell y mis 'objetos' *(Tractatus).*

47. ¿Pero cuáles son las partes constituyentes simples de las que se compone la realidad?—¿Cuáles son las partes constituyentes simples de una silla?—¿Los trozos de madera con los que está ensamblada? ¿O las moléculas, o los átomos?—«Simple» quiere decir: no compuesto. Y aquí surge luego: ¿'compuesto' en qué sentido? No tiene ningún sentido hablar absolutamente de 'partes constituyentes simples de la silla'.

O también: ¿consta de partes mi figura visual de este árbol, de esta silla? La policromía es *una* suerte de composición; otra es, por ejemplo, la de un contorno quebrado compuesto de pedazos rectos. Y una pieza curva puede llamarse compuesta de una rama ascendente y otra descendente.

Si le digo a alguien sin más explicación «Lo que veo ahora ante mí es compuesto», él preguntaría con derecho: «¿Qué quieres decir por 'compuesto'? ¡Pues puede significar todas las cosas posibles!»—La pregunta «¿Es lo que ves compuesto?» tiene perfecto sentido si se ha fijado ya de qué tipo de composición —esto es, de qué uso peculiar de esta palabra— ha de tratarse. Si se hubiera estipulado que la figura visual de un árbol ha de llamarse «compuesta» cuando se ha visto no sólo un tronco sino también ramas, entonces la pregunta «¿Es la figura visual de este árbol simple o compuesta?» y la pregunta «¿Cuáles son sus partes constituyentes simples?» tendrían un sentido claro —un empleo claro. Y naturalmente la respuesta a la segunda pregunta no es «Las ramas» (ésa sería una respuesta a la pregunta *gramatical*: «¿A qué se *llama* aquí 'partes constituyentes simples'?»), sino más bien una descripción de las ramas individuales.

¿Pero no es, por ejemplo, un tablero de ajedrez obvia y absolutamente compuesto?—Probablemente pienses en la composición de 32 cuadrados blancos y 32 negros. ¿Pero no podríamos también decir, por ejemplo, que se compone de los colores blanco y negro y del esquema de una red de cuadrados? Y si hay aquí modos de considerarlo enteramente diferentes, ¿quieres aún decir que el tablero de ajedrez es absolutamente 'compuesto'?—Preguntar «¿Es compuesto este objeto?» *fuera de* un determinado juego es parecido a lo que hizo una vez un muchacho que debía indicar si los verbos de ciertos ejemplos de oraciones se usaban en la voz activa o en la pasiva y que se rompía la cabeza pensando si, por ejemplo, el verbo «dormir» significa algo activo o algo pasivo.

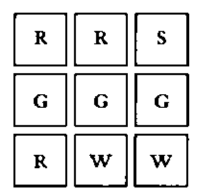
Das Wort «zusammengesetzt» (und also das Wort «einfach») wird von uns in einer Unzahl verschiedener, in verschiedenen Weisen mit einander verwandten, Arten benützt. (Ist die Farbe eines Schachfeldes einfach, oder besteht sie aus reinem Weiß und reinem Gelb? Und ist das Weiß einfach, oder besteht es aus den Farben des Regenbogens?—Ist diese Strecke von 2 cm einfach, oder besteht sie aus zwei Teilstrecken von je 1 cm? Aber warum nicht aus einem Stück von 3 cm Länge und einem, in negativem Sinn angesetzten, Stück von 1 cm?)

Auf die *philosophische* Frage: «Ist das Gesichtsbild dieses Baumes zusammengesetzt, und welches sind seine Bestandteile?» ist die richtige Antwort: «Das kommt drauf an, was du unter 'zusammengesetzt' verstehst.» (Und das ist natürlich keine Beantwortung, sondern eine Zurückweisung der Frage.)

48. Laß uns die Methode des §2 auf die Darstellung im *Theätetus* anwenden. Betrachten wir ein Sprachspiel, wofür diese Darstellung wirklich gilt. Die Sprache diene dazu, Kombinationen farbiger Quadrate auf einer Fläche darzustellen. Die Quadrate bilden einen schachbrettförmigen Komplex. Es gibt rote, grüne, weise und schwarze Quadrate. Die Wörter der Sprache seien (entsprechend): «R», «G», «W», «S», und ein Satz ist eine Reihe dieser Wörter. Sie beschreiben eine Zusammenstellung von Quadraten in der Reihenfolge

1	2	3
4	5	6
7	8	9

Der Satz «RRSGGGRWW» beschreibt also z.B. eine Zusammensetzung dieser Art:

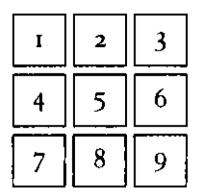


Hier ist der Satz ein Komplex von Namen, dem ein Komplex von Elementen entspricht. Die Urelemente sind die farbigen Quadrate. «Aber

La palabra «compuesto» (y por tanto la palabra «simple») es utilizada por nosotros en un sinnúmero de modos diferentes relacionados entre sí de diferentes maneras. (¿Es el color de una casilla de ajedrez simple o consta de puro blanco y puro negro? ¿Y es el blanco simple o consta de los colores del arco iris?—¿Es este trecho de 2 centímetros simple o consta de dos trechos parciales de 1 centímetro cada uno? ¿Pero por qué no de un trecho de 3 centímetros de largo y un trecho de 1 centímetro tomado en sentido opuesto?)

A la pregunta *filosófica*: «¿Es la figura visual de este árbol compuesta, y cuáles son sus partes constituyentes?», la respuesta correcta es: «Eso depende de qué entiendas por 'compuesto'». (Y ésta no es naturalmente una contestación sino un rechazo de la pregunta.)

48. Apliquemos el método de §2 a la representación del *Teeteto*. Consideremos un juego de lenguaje para el que valga realmente esa representación. El lenguaje sirve para describir combinaciones de cuadrados de color sobre una superficie. Los cuadrados forman un complejo con la forma de un tablero de ajedrez. Hay cuadrados rojos, verdes, blancos y negros. Las palabras del lenguaje son (correspondientemente): «R», «V», «B», «N», y una oración es una serie de estas palabras. Las oraciones describen una combinación de cuadrados en la secuencia



Así, por ejemplo, la oración «RRNVVVRBB» describe una combinación de este género:

R	R	N
V	V	V
R	B	B

Aquí la oración es un complejo de nombres al que corresponde un complejo de objetos. Los protoelementos son los cuadrados de color.

sind diese einfach?»—Ich wüßte nicht, was ich in diesem Sprachspiel natürlicher das «Einfache» nennen sollte. Unter anderen Umständen aber würde ich ein einfärbiges Quadrat «zusammengesetzt» nennen, etwa aus zwei Rechtecken, oder aus den Elementen Farbe und Form. Aber der Begriff der Zusammensetzung könnte auch so gedehnt werden, daß die kleinere Fläche 'zusammengesetzt' genannt wird aus einer größeren und einer von ihr subtrahierten. Vergleiche 'Zusammensetzung' der Kräfte, 'Teilung' einer Strecke durch einen Punkt außerhalb; diese Ausdrücke zeigen, daß wir unter Umständen auch geneigt sind, das Kleinere als Resultat der Zusammensetzung von Größerem aufzufassen, und das Größere als ein Resultat der Teilung des Kleineren.

Aber ich weiß nicht, ob ich nun sagen soll, die Figur, die unser Satz beschreibt, bestehe aus vier Elementen oder aus neun! Nun, besteht jener Satz aus vier Buchstaben oder aus neun?—Und welches sind *seine* Elemente: die Buchstabentypen, oder die Buchstaben? Ist es nicht gleichgültig, welches wir sagen? wenn wir nur im besonderen Fall Mißverständnisse vermeiden!

49. Was heißt es aber, daß wir diese Elemente nicht erklären (d.h. beschreiben) sondern nur benennen können? Das könnte etwa sagen, daß die Beschreibung eines Komplexes, wenn er, in einem Grenzfall, nur aus *einem* Quadrat besteht, einfach der Name des Farbquadrates ist.

Man könnte hier sagen—obwohl dies leicht zu allerlei philosophischem Aberglauben führt—ein Zeichen «R»?, oder «S», etc., könne einmal Wort und einmal Satz sein. Ob es aber 'Wort oder Satz ist', hängt von der Situation ab, in der es ausgesprochen oder geschrieben wird. Soll z.B. A dem B Komplexe von Farbquadraten beschreiben und gebraucht er hier das Wort «R» *allein*, so werden wir sagen können, das Wort sei eine Beschreibung—ein Satz. Memoriert er aber etwa die Wörter und ihre Bedeutungen, oder lehrt er einen Andern den Gebrauch der Wörter und spricht sie beim hinweisenden Lehren aus, so werden wir nicht sagen, sie seien hier Sätze. In dieser Situation ist das Wort «R» z.B. keine Beschreibung; man *benennt* damit ein Element——aber darum wäre es hier seltsam zu sagen, das Element könne man *nur* benennen! Benennen und Beschreiben stehen ja nicht auf *einer* Ebene: Das Benennen ist eine Vorbereitung zur Beschreibung. Das Benennen ist noch gar kein Zug im Sprachspiel,—so wenig, wie das Aufstellen einer Schachfigur ein Zug im Schachspiel. Man kann sagen: Mit dem Benennen eines Dings ist noch *nichts* getan. Es *hat* auch keinen Namen, außer im Spiel. Das war es auch, was Frege damit meinte: ein Wort habe nur im Satzzusammenhang Bedeutung.

«¿Pero son simples?»—No sabría qué debiera llamarse más naturalmente en este juego lo «simple». Pero bajo otras circunstancias a un cuadrado monocromo lo llamaría «compuesto» de dos rectángulos, tal vez, o de los elementos color y forma. Pero el concepto de composición podría también extenderse de manera que una superficie menor se llamase 'compuesta' de una mayor y de la sustraída de ella. Compara 'composición' de fuerzas, 'división' de una línea por un punto externo; estas expresiones muestran que bajo ciertas circunstancias nos inclinamos también a concebir lo menor como resultado de la composición de cosas mayores y lo mayor como resultado de la división de lo menor.

¡Pero no sé si debo decir que la imagen que nuestra oración describe consta de cuatro elementos o de nueve! Bueno, ¿consta esa oración de cuatro letras o de nueve?—¿Y cuáles son *sus* elementos: las letras-tipo o las letras? ¿No es indiferente lo que digamos? ¡Con tal que evitemos malentendidos en cualquier caso particular!

49. ¿Pero qué significa que no podamos explicar (o sea, describir) estos elementos, sino sólo nombrarlos? Podría quizá significar que la descripción de un complejo, cuando en un caso límite consta sólo de *un* cuadrado, es simplemente el nombre del cuadrado de color.

Podría decirse aquí —aunque esto lleva fácilmente a todo tipo de supersticiones filosóficas— que un signo «R» o «N», etcétera, puede ser a veces una palabra y a veces una oración. Pero que 'sea una palabra o una oración' depende de la situación en la que se pronuncia o escribe. Por ejemplo, si A debe describirle a B complejos de cuadrados de color y usa aquí la palabra «R» *sola*, podremos decir que la palabra es una descripción —una oración. Pero si acaso memoriza las palabras y sus significados, o si le enseña a otro el uso de las palabras y las pronuncia durante la enseñanza ostensiva, no diremos que son entonces oraciones. En esta situación la palabra «R», por ejemplo, no es una descripción; se *nombra* con ella un elemento——¡pero sería extraño decir por ello que los elementos *sólo* pueden ser nombrados! Nombrar y describir no están, por cierto, a *un mismo* nivel: nombrar es una preparación para describir. Nombrar no es aún en absoluto una jugada en el juego de lenguaje —como tampoco colocar una pieza de ajedrez es una jugada en el ajedrez. Puede decirse: al nombrar una cosa todavía no se ha hecho *nada*. Tampoco *tiene* ella un nombre, excepto en el juego. Esto fue también lo que Frege quiso decir al decir que una palabra sólo tiene significado en el contexto de la oración.

50. Was heißt es nun, von den Elementen zu sagen, daß wir ihnen weder Sein noch Nichtsein beilegen können?—Man könnte sagen: Wenn alles, was wir «Sein» oder «Nichtsein» nennen, im Bestehen und Nichtbestehen von Verbindungen zwischen den Elementen liegt, dann hat es keinen Sinn vom Sein (Nichtsein) eines Elements zu sprechen; sowie, wenn alles, was wir «zerstören» nennen, in der Trennung von Elementen liegt, es keinen Sinn hat, vom Zerstören eines Elements zu reden.

Aber man möchte sagen: Man kann dem Element nicht Sein beilegen, denn *wäre* es nicht, so könnte man es auch nicht einmal nennen und also garnichts von ihm aussagen.—Betrachten wir doch einen analogen Fall! Man kann von *einem* Ding nicht aussagen, es sei 1 m lang, noch, es sei nicht 1 m lang, und das ist das Urmeter in Paris.—Damit haben wir aber diesem natürlich nicht irgend eine merkwürdige Eigenschaft zugeschrieben, sondern nur seine eigenartige Rolle im Spiel des Messens mit dem Metermaß gekennzeichnet.—Denken wir uns auf ähnliche Weise wie das Urmeter auch die Muster von Farben in Paris aufbewahrt. So erklären wir: «Sepia» heiße die Farbe des dort unter Luftabschluß aufbewahrten Ur-Sepia. Dann wird es keinen Sinn haben, von diesem Muster auszusagen, es habe diese Farbe, noch, es habe sie nicht.

Wir können das so ausdrücken: Dieses Muster ist ein Instrument der Sprache, mit der wir Farbaussagen machen. Es ist in diesem Spiel nicht Dargestelltes, sondern Mittel der Darstellung.—Und eben das gilt von einem Element im Sprachspiel (48), wenn wir, es benennend, das Wort «R» aussprechen: wir haben damit diesem Ding eine Rolle in unserm Sprachspiel gegeben; es ist nun *Mittel* der Darstellung. Und zu sagen «*Wäre* es nicht, so könnte es keinen Namen haben» sagt nun so viel, und so wenig, wie: gäbe es dieses Ding nicht, so könnten wir es in unserem Spiel nicht verwenden.—Was es, scheinbar, geben *muß*, gehört zur Sprache. Es ist in unserem Spiel ein Paradigma; etwas, womit verglichen wird. Und dies feststellen, kann heißen, eine wichtige Feststellung machen; aber es ist dennoch eine Feststellung unser Sprachspiel—unsere Darstellungsweise—betreffend.

51. In der Beschreibung des Sprachspiels (48) sagte ich, den Farben der Quadrate entsprächen die Wörter «R», «S», etc. Worin aber besteht diese Entsprechung, in wiefern kann man sagen, diesen Zeichen entsprächen gewisse Farben der Quadrate? Die Erklärung in (48) stellte ja nur einen Zusammenhang zwischen diesen Zeichen und gewissen Wörtern unserer Sprache her (den Farbnamen).—Nun, es war vorausgesetzt, daß der Gebrauch der Zeichen im Spiel anders, und zwar durch Hinweisen

50. ¿Qué significa decir de los elementos que no podemos atribuirles ser ni no-ser?—Podría decirse: si todo lo que llamamos «ser» y «no-ser» consiste en la existencia y no-existencia de relaciones entre elementos, entonces no tiene sentido hablar del ser (no-ser) de un elemento; al igual que si todo lo que llamamos «destrucción» consiste en la separación de elementos, no tiene sentido hablar de la destrucción de un elemento.

Pero querría decirse: no se puede atribuir ser al elemento, pues si no *fuese*, no se podría siquiera nombrarlo y así no se podría decir nada en absoluto de él.—Consideremos sin embargo un caso análogo. Hay *una* cosa de la que no puede decirse ni que es de 1 metro de longitud ni que no es de 1 metro de longitud, y es el metro patrón de París.—Pero con ello, naturalmente, no le he adscrito ninguna propiedad maravillosa, sino sólo he señalado su peculiar papel en el juego de medir con la vara métrica.—Imaginémonos que las muestras de los colores se conservasen también en París de manera análoga al metro patrón. De este modo definimos: «sepia» significa el color del sepia patrón que se conserva allí herméticamente cerrado. Entonces no tendrá sentido decir de esta muestra que tiene este color ni que no lo tiene.

Podríamos expresarlo así: esta muestra es un instrumento del lenguaje con el que hacemos enunciados sobre el color. No es algo representado en este juego, sino que es un medio de representación.—Y justamente esto vale respecto de un elemento en el juego de lenguaje (48) cuando, al nombrarlo, pronunciamos la palabra «R»: con ello le hemos dado a esta cosa un papel en nuestro juego de lenguaje; es ahora un *medio* de representación. Y decir: «Si no *fuera*, no podría tener nombre» dice ahora ni más ni menos que: si esta cosa no existiera, no podríamos emplearla en nuestro juego.—Lo que, aparentemente, *tiene* que existir, pertenece al lenguaje. Es un paradigma en nuestro juego; algo con lo que se hacen comparaciones. Y constatar esto puede ser hacer una constatación importante; pero es sin embargo una constatación concerniente a nuestro juego de lenguaje —a nuestro modo de representación.

51. En la descripción del juego de lenguaje (48) dije que a los colores de los cuadrados les corresponden las palabras «R», «N», etcétera. ¿Pero en qué consiste esta correspondencia; hasta qué punto puede decirse que a estos signos les corresponden ciertos colores de los cuadrados? Pues la explicación de (48) estableció sólo una conexión entre estos signos y ciertas palabras de nuestro lenguaje (los nombres de los colores).—Bueno, se presupuso que el uso de los signos en el juego se-

auf Paradigmen, gelehrt würde. Wohl; aber was heißt es nun, zu sagen, in der *Praxis der Sprache* entsprächen den Zeichen gewisse Elemente?— Liegt es darin, daß der, welcher die Komplexe von Farbquadraten beschreibt, hierbei immer «R» sagt, wo ein rotes Quadrat steht; «S», wo ein schwarzes steht, etc.? Aber wie, wenn er sich bei der Beschreibung irrt und, fälschlich, «R» sagt, wo er ei.. schwarzes Quadrat sieht——was ist hier das Kriterium dafür, daß dies ein Fehler war?——Oder besteht, daß «R» ein rotes Quadrat bezeichnet, darin, daß den Menschen, die die Sprache gebrauchen, immer ein rotes Quadrat im Geist vorschwebt, wenn sie das Zeichen «R» gebrauchen?

Um klarer zu sehen, müssen wir hier, wie in unzähligen ähnlichen Fällen, die Einzelheiten der Vorgänge ins Auge fassen; was vorgeht *aus der Nähe betrachten.*

52. Wenn ich dazu neige, anzunehmen, daß eine Maus durch Urzeugung aus grauen Fetzen und Staub entsteht, so wird es gut sein, diese Fetzen genau daraufhin zu untersuchen, wie eine Maus sich in ihnen verstecken konnte, wie sie dort hinkommen konnte, etc. Bin ich aber überzeugt, daß eine Maus aus diesen Dingen nicht entstehen kann, dann wird diese Untersuchung vielleicht überflüssig sein.

Was es aber ist, das sich in der Philosophie einer solchen Betrachtung der Einzelheiten entgegensetzt, müssen wir erst verstehen lernen.

53. Es gibt nun *verschiedene* Möglichkeiten für unser Sprachspiel (48), verschiedene Fälle, in denen wir sagen würden, ein Zeichen benenne in dem Spiel ein Quadrat von der und der Farbe. Wir würden dies z.B. sagen, wenn wir wüßten, daß den Menschen, die diese Sprache gebrauchen, der Gebrauch der Zeichen auf die und die Art beigebracht wurde. Oder, wenn es schriftlich, etwa in Form einer Tabelle, niedergelegt wäre, daß diesem Zeichen dieses Element entspricht, und wenn diese Tabelle beim Lehren der Sprache benützt und in gewissen Streitfällen zur Entscheidung herangezogen würde.

Wir können uns aber auch denken, daß eine solche Tabelle ein Werkzeug im Gebrauch der Sprache ist. Die Beschreibung eines Komplexes geht dann so vor sich: Der den Komplex beschreibt, führt eine Tabelle mit sich und sucht in ihr jedes Element des Komplexes auf und geht von ihm in der Tabelle zum Zeichen über (und es kann auch der, dem die Beschreibung gegeben wird, die Worte derselben durch eine Tabelle in die Anschauung von färbigen Quadraten übersetzen). Man könnte sagen, diese Tabelle übernehme hier die Rolle, die in anderen Fällen Gedächtnis

ha enseñado de manera distinta, y precisamente mediante ostensión de los paradigmas. Perfectamente; ¿pero qué significa decir que en la *práctica del lenguaje* corresponden a los signos ciertos elementos?— ¿Estriba en que quien describe los complejos de cuadrados de color dice siempre «R» allí donde hay un cuadrado rojo; «N» donde hay uno negro, etcétera? ¿Y qué si se equivoca en la descripción y dice, erróneamente, «R» donde ve un cuadrado negro?——¿Cuál es aquí el criterio de que esto fue un *error*?——¿O que «R» designe un cuadrado rojo consiste en que a los hombres que usan el lenguaje siempre les viene a la mente un cuadrado rojo cuando usan el signo «R»?

Para ver más claramente, aquí como en innumerables casos similares, no debemos perder de vista los detalles del proceso; *contemplar de cerca* lo que ocurre.

52. Si me siento inclinado a suponer que un ratón surge por generación espontánea a partir de harapos grises y polvo, estará bien que acto seguido investigue meticulosamente esos harapos para ver cómo pudo esconderse en ellos un ratón, cómo pudo llegar allí, etcétera. Pero si estoy convencido de que un ratón no puede surgir de estas cosas, entonces quizás esta investigación sea superflua.

Pero debemos primero aprender a entender qué se opone en filosofía a una tal consideración de los pormenores.

53. Hay *diversas* posibilidades para nuestro juego de lenguaje (48), diversos casos en los que diríamos que un signo nombra en el juego un cuadrado de tal y cual color. Diríamos esto, por ejemplo, si supiésemos que a los seres humanos que usan este lenguaje se les enseña el uso de los signos de tal y cual manera. O si estuviera formulado por escrito, quizás en la forma de una tabla, que a este signo le corresponde este elemento, y si esta tabla se utilizara en la enseñanza del lenguaje y se recurriera a ella para decidir en ciertos casos disputados.

Pero podríamos también imaginarnos que una tabla semejante fuese una herramienta en el uso del lenguaje. La descripción de un complejo procede entonces así: quien describe el complejo lleva consigo una tabla, consulta en ella cada elemento del complejo y pasa de él, en la tabla, al signo (y aquel a quien se le da la descripción también puede traducir las palabras de la misma, mediante una tabla, en la intuición de cuadrados de color). Podría decirse que esta tabla asume aquí el papel que juegan en otros casos la me-

und Assoziation spielen. (Wir werden den Befehl «Bring mir eine rote Blume!» für gewöhnlich nicht so ausführen, daß wir die Farbe Rot in einer Farbentabelle aufsuchen und dann eine Blume bringen von der Farbe, die wir in der Tabelle finden; aber wenn es sich darum handelt, einen bestimmten Ton von Rot zu wählen, oder zu mischen, dann geschieht es, daß wir uns eines Musters, oder einer Tabelle bedienen.)

Nennen wir eine solche Tabelle den Ausdruck einer Regel des Sprachspiels, so kann man sagen, daß dem, was wir Regel eines Sprachspiels nennen, sehr verschiedene Rollen im Spiel zukommen können.

54. Denken wir doch daran, in was für Fällen wir sagen, ein Spiel werde nach einer bestimmten Regel gespielt!

Die Regel kann ein Behelf des Unterrichts im Spiel sein. Sie wird dem Lernenden mitgeteilt und ihre Anwendung eingeübt.—Oder sie ist ein Werkzeug des Spieles selbst.—Oder: Eine Regel findet weder im Unterricht noch im Spiel selbst Verwendung; noch ist sie in einem Regelverzeichnis niedergelegt. Man lernt das Spiel, indem man zusieht, wie Andere es spielen. Aber wir sagen, es werde nach den und den Regeln gespielt, weil ein Beobachter diese Regeln aus der Praxis des Spiels ablesen kann,—wie ein Naturgesetz, dem die Spielhandlungen folgen.——Wie aber unterscheidet der Beobachter in diesem Fall zwischen einem Fehler der Spielenden und einer richtigen Spielhandlung?—Es gibt dafür Merkmale im Benehmen der Spieler. Denke an das charakteristische Benehmen dessen, der ein Versprechen korrigiert. Es wäre möglich, zu erkennen, daß Einer dies tut, auch wenn wir seine Sprache nicht verstehen.

55. «Was die Namen der Sprache bezeichnen, muß unzerstörbar sein: denn man muß den Zustand beschreiben können, in dem alles, was zerstörbar ist, zerstört ist. Und in dieser Beschreibung wird es Wörter geben; und was ihnen entspricht, darf dann nicht zerstört sein, denn sonst hätten die Wörter keine Bedeutung.» Ich darf mir nicht den Ast absägen, auf welchem ich sitze.

Man könnte nun freilich gleich einwenden, daß ja die Beschreibung selbst sich von der Zerstörung ausnehmen müsse.—Aber das, was den Wörtern der Beschreibung entspricht und also nicht zerstört sein darf, wenn sie wahr ist, ist, was den Wörtern ihre Bedeutung gibt,—ohne welches sie keine Bedeutung hätten.——Aber dieser Mensch ist ja doch in einem Sinne das, was seinem Namen entspricht. Er aber ist zerstörbar; und sein Name verliert seine Bedeutung nicht, wenn der Träger zerstört wird.—Das, was dem Namen entspricht, und ohne den er keine Bedeu-

moria y la asociación. (No ejecutamos de ordinario la orden «¡Tráeme una flor roja!» consultando el color rojo en una tabla de colores y luego llevando una flor del color que encontramos en la tabla; pero cuando se trata de elegir, o de mezclar, un determinado tono de rojo, entonces sucede que nos servimos de una muestra o de una tabla.)

Si llamamos a una tal tabla la expresión de una regla del juego de lenguaje, se puede decir que lo que llamamos regla de un juego de lenguaje puede tener muy diferentes papeles en el juego.

54. ¡Pensemos en qué casos decimos que un juego se juega según una regla definida!

La regla puede ser un recurso de la instrucción en el juego. Se le comunica al aprendiz y se le da su aplicación.—O es una herramienta del juego mismo.—O: una regla no encuentra aplicación ni en la instrucción ni en el juego mismo; ni es establecida en un catálogo de reglas. Se aprende el juego observando cómo juegan otros. Pero decimos que se juega según tales y cuales reglas porque un espectador puede extraer estas reglas de la práctica del juego —como una ley natural que sigue el desarrollo del juego.——¿Pero cómo distingue el espectador en este caso entre un error de los jugadores y un desarrollo correcto del juego?—Hay para ello marcas características en la conducta del jugador. Piensa en la conducta característica de corregir un *lapsus linguae*. Sería posible reconocer que alguien lo hace aun sin entender su lenguaje.

55. «Lo que designan los nombres del lenguaje tiene que ser indestructible: pues se tiene que poder describir el estado de cosas en el que se destruye todo lo que es destructible. Y en esta descripción habrá palabras; y lo que les corresponde no puede entonces destruirse, pues de lo contrario las palabras no tendrían significado.» No debo serrar la rama sobre la que estoy sentado.

Se podría, ciertamente, objetar de inmediato que la descripción misma tendría que exceptuarse de la destrucción.—Pero lo que corresponde a las palabras de la descripción, y por tanto no puede ser destruido si ella es verdadera, es lo que da su significado a las palabras —sin lo cual no tendrían significado.——Pero este hombre sí que es en un sentido lo que corresponde a su nombre. Pero él es destructible; y su nombre no pierde su significado cuando el portador es destruido.—Lo que corresponde al nombre, y sin lo cual no

tung hätte, ist, z.B., ein Paradigma, das im Sprachspiel in Verbindung mit dem Namen gebraucht wird.

56. Aber wie, wenn kein solches Muster zur Sprache gehört, wenn wir uns, z.B., die Farbe, die ein Wort bezeichnet, *merken*?——«Und wenn wir sie uns merken, so tritt sie also vor unser geistiges Auge, wenn wir etwa das Wort aussprechen. Sie muß also an sich unzerstörbar sein, wenn die Möglichkeit bestehen soll, daß wir uns jederzeit an sie erinnern.»——Aber was sehen wir denn als das Kriterium dafür an, daß wir uns richtig an sie erinnern?—Wenn wir mit einem Muster statt mit unserm Gedächtnis arbeiten, so sagen wir unter Umständen, das Muster habe seine Farbe verändert und beurteilen dies mit dem Gedächtnis. Aber können wir nicht unter Umständen auch von einem Nachdunkeln (z.B.) unseres Erinnerungsbildes reden? Sind wir dem Gedächtnis nicht ebenso ausgeliefert wie einem Muster? (Denn es könnte Einer sagen wollen: «Wenn wir kein Gedächtnis hätten, wären wir einem Muster ausgeliefert.»)—Oder etwa einer chemischen Reaktion. Denke, du solltest eine bestimmte Farbe «F» malen, und es ist die Farbe, welche man sieht, wenn sich die chemischen Substanzen X und Y miteinander verbinden.—Nimm an, die Farbe käme dir an einem Tag heller vor als an einem andern; würdest du da nicht unter Umständen sagen: «Ich muß mich irren, die Farbe ist gewiß die gleiche wie gestern»? Das zeigt, daß wir uns dessen, was das Gedächtnis sagt, nicht immer als des obersten, inappellabeln, Schiedsspruchs bedienen.

57. «Etwas Rotes kann zerstört werden, aber Rot kann nicht zerstört werden, und darum ist die Bedeutung des Wortes 'rot' von der Existenz eines roten Dinges unabhängig.»—Gewiß, es hat keinen Sinn, zu sagen, die Farbe Rot (color, nicht pigmentum) werde zerrissen, oder zerstampft. Aber sagen wir nicht, «Die Röte verschwindet»? Und klammre dich nicht daran, daß wir sie uns vors geistige Auge rufen können, auch wenn es nichts Rotes mehr gibt! Dies ist nicht anders, als wolltest du sagen, daß es dann immer noch eine chemische Reaktion gäbe, die eine rote Flamme erzeugt.—Denn wie, wenn du dich nicht mehr an die Farbe erinnern kannst?—Wenn wir vergessen, welche Farbe es ist, die diesen Namen hat, so verliert er seine Bedeutung für uns; d.h., wir können ein bestimmtes Sprachspiel nicht mehr mit ihm spielen. Und die Situation ist dann der zu vergleichen, daß das Paradigma, welches ein Mittel unserer Sprache war, verlorengegangen ist.

58. «Ich will '*Name*' nur das nennen, was nicht in der Verbindung 'X existiert' stehen kann.—Und so kann man nicht sagen 'Rot existiert',

tendría significado, es, por ejemplo, un paradigma que se usa en el juego de lenguaje en conexión con el nombre.

56. ¿Y qué si ninguna de esas muestras perteneciese al lenguaje, si nos *grabamos*, por ejemplo, el color que designa una palabra?——«Y si nos lo grabamos, entonces se pone ante el ojo de nuestra mente cuando pronunciamos la palabra. Así pues, tiene que ser en sí indestructible si tiene que darse la posibilidad de que la recordemos en todo momento.»——¿Pero qué consideramos el criterio de que la recordamos correctamente?—Cuando trabajamos con una muestra en vez de con nuestra memoria, decimos bajo ciertas circunstancias que la muestra ha cambiado de color y juzgamos esto con la memoria. ¿Pero no podríamos bajo ciertas circunstancias hablar también de un oscurecimiento (por ejemplo) de nuestra figura mnémica? ¿No estamos tan a merced de la memoria como de una muestra? (Pues alguien pudiera querer decir: «Si no tuviéramos memoria, estaríamos a merced de una muestra».)—O quizá de alguna reacción química. Imagina que tienes que pintar un determinado color «C», que es el color que se ve cuando se combinan entre sí las sustancias químicas X e Y. Supón que el color te pareció más claro un día que otro; ¿no dirías bajo ciertas circunstancias: «Debo de equivocarme, el color es ciertamente el mismo que ayer»? Esto muestra que no siempre nos servimos de lo que nos dice la memoria como del más alto e inapelable veredicto.

57. «Algo rojo puede ser destruido, pero el rojo no puede ser destruido y es por eso por lo que el significado de la palabra 'rojo' no depende de la existencia de una cosa roja.»—Cierto, no tiene sentido ninguno decir que el color rojo (el color, no el pigmento) se deshizo o se trituró. ¿Pero no podemos decir «El rojo desaparece»? ¡Y no te aferres a la idea de que, incluso cuando ya no haya más rojo, podremos traerlo ante el ojo de la mente! Esto es igual que si quisieras decir que siempre habría una reacción química que produjese una llama roja.—¿Pues qué pasaría si no pudieses acordarte más del color?—Cuando olvidamos qué color es el que tiene este nombre, pierde su significado para nosotros; es decir, ya no podemos jugar con él un determinado juego de lenguaje. Y la situación es entonces comparable a aquella en la que se ha perdido el paradigma que era un recurso de nuestro lenguaje.

58. «Quiero llamar "*nombre*" sólo a lo que no puede estar en la combinación "X existe". Y así no puede decirse "El rojo existe", porque,

weil, wenn es Rot nicht gäbe, von ihm überhaupt nicht geredet werden könnte.»—Richtiger: Wenn «X existiert» soviel besagen soll, wie: «X» habe Bedeutung,—dann ist es kein Satz, der von X handelt, sondern ein Satz über unsern Sprachgebrauch, nämlich den Gebrauch des Wortes «X».

Es erscheint uns, als sagten wir damit etwas über die Natur von Rot: daß die Worte «Rot existiert» keinen Sinn ergeben. Es existiere eben 'an und für sich'. Die gleiche Idee,—daß dies eine metaphysische Aussage über Rot ist,—drückt sich auch darin aus, daß wir etwa sagen, Rot sei zeitlos, und vielleicht noch stärker im Wort «unzerstörbar».

Aber eigentlich *wollen* wir eben nur «Rot existiert» auffassen als Aussage: das Wort «Rot» hat Bedeutung. Oder vielleicht richtiger: «Rot existiert nicht» als «'Rot' hat keine Bedeutung». Nur wollen wir nicht sagen, daß jener Ausdruck das *sagt*, sondern daß er *das* sagen müßte, *wenn* er einen Sinn hätte. Daß er sich aber beim Versuch, das zu sagen, selbst widerspricht—da eben Rot 'an und für sich' sei. Während ein Widerspruch nur etwa darin liegt, daß der Satz aussieht, als rede er von der Farbe, während er etwas über den Gebrauch des Wortes «rot» sagen soll.—In Wirklichkeit aber sagen wir sehr wohl, eine bestimmte Farbe existiere; und das heißt soviel wie: es existiere etwas, was diese Farbe hat. Und der erste Ausdruck ist nicht weniger exakt als der zweite;' besonders dort nicht, wo 'das, was die Farbe hat', kein physikalischer Gegenstand ist.

59. «*Namen* bezeichnen nur das, was *Element* der Wirklichkeit ist. Was sich nicht zerstören läßt; was in allem Wandel gleichbleibt.»—Aber was ist das?—Während wir den Satz sagten, schwebte es uns ja schon vor! Wir sprachen schon eine ganz bestimmte Vorstellung aus. Ein bestimmtes Bild, das wir verwenden wollen. Denn die Erfahrung zeigt uns diese Elemente ja nicht. Wir sehen *Bestandteile* von etwas Zusammengesetztem (eines Sessels z.B.). Wir sagen, die Lehne ist ein Teil des Sessels, aber selbst wieder zusammengesetzt aus verschiedenen Hölzern; während ein Fuß ein einfacher Bestandteil ist. Wir sehen auch ein Ganzes, was sich ändert (zerstört wird), während seine Bestandteile unverändert bleiben. Dies sind die Materialien, aus denen wir jenes Bild der Wirklichkeit anfertigen.

60. Wenn ich nun sage: «Mein Besen steht in der Ecke»,—ist dies eigentlich eine Aussage über den Besenstiel und die Bürste des Besens? Jedenfalls könnte man doch die Aussage ersetzen durch eine, die die Lage des Stiels und die Lage der Bürste angibt. Und diese Aussage ist doch

si no hubiera rojo, no se podría en absoluto hablar de él.»—Mejor: si «X existe» ha de querer decir tanto como: «X» tiene significado —entonces no es una proposición que trate de X, sino una proposición sobre nuestro uso lingüístico, a saber, el uso de la palabra «X».

Nos parece que decimos algo sobre la naturaleza del rojo al decir que las palabras «El rojo existe» no tienen sentido alguno. Concretamente, que existe 'en y para sí'. La misma idea —que esto es un enunciado metafísico sobre el rojo— se expresa también cuando decimos, pongamos por caso, que el rojo es atemporal, y quizás aún más vigorosamente en la palabra «indestructible».

Pero en realidad lo único que *queremos* es concebir «El rojo existe» como el enunciado: la palabra «rojo» tiene significado. O quizá mejor: «El rojo no existe» como «'Rojo' no tiene significado». Sólo que no queremos decir que la expresión *dice* eso, sino que debiera decir *eso si* tuviera algún sentido. Pero que se contradice a sí misma en el intento de decirlo —ya que el rojo es 'en sí y para sí'. Mientras que sólo hay quizás una contradicción en que la proposición parece hablar del color mientras que debería decir algo sobre el uso de la palabra 'rojo'. En realidad, sin embargo, decimos perfectamente que existe un determinado color; y esto significa tanto como: existe algo que tiene ese color. Y la primera expresión no es menos exacta que la segunda; en particular allí donde 'lo que tiene el color' no es un objeto físico.

59. «Los *nombres* designan sólo lo que es un *elemento* de la realidad. Lo que no puede destruirse; lo que permanece idéntico en todos los cambios.»—¿Pero qué es eso?—¡Mientras dijimos la oración ya nos vino a las mientes! Expresamos ya una imagen totalmente determinada. Una figura determinada que queremos emplear. Pero ciertamente la experiencia no nos muestra estos elementos. Vemos *partes constituyentes* de algo compuesto (de una silla, por ejemplo). Decimos que el respaldo es una parte de la silla, pero a su vez está compuesto él mismo de diversos maderos, mientras que una pata es una parte constituyente simple. Vemos también una totalidad que cambia (se destruye), mientras sus partes constituyentes permanecen inmutables. Éstos son los materiales a partir de los cuales fabricamos esa figura de la realidad.

60. Cuando digo: «Mi escoba está en el rincón», —¿es éste en realidad un enunciado sobre el palo y el cepillo de la escoba? En cualquier caso podría reemplazarse el enunciado por otro que diese la posición del palo y la posición del cepillo. Y este enunciado es cierta-

weil, wenn es Rot nicht gäbe, von ihm überhaupt nicht geredet werden könnte.»—Richtiger: Wenn «X existiert» soviel besagen soll, wie: «X» habe Bedeutung,—dann ist es kein Satz, der von X handelt, sondern ein Satz über unsern Sprachgebrauch, nämlich den Gebrauch des Wortes «X».

Es erscheint uns, als sagten wir damit etwas über die Natur von Rot: daß die Worte «Rot existiert» keinen Sinn ergeben. Es existiere eben 'an und für sich'. Die gleiche Idee,—daß dies eine metaphysische Aussage über Rot ist,—drückt sich auch darin aus, daß wir etwa sagen, Rot sei zeitlos, und vielleicht noch stärker im Wort «unzerstörbar».

Aber eigentlich *wollen* wir eben nur «Rot existiert» auffassen als Aussage: das Wort «Rot» hat Bedeutung. Oder vielleicht richtiger: «Rot existiert nicht» als «'Rot' hat keine Bedeutung». Nur wollen wir nicht sagen, daß jener Ausdruck das *sagt*, sondern daß er *das* sagen müßte, *wenn* er einen Sinn hätte. Daß er sich aber beim Versuch, das zu sagen, selbst widerspricht—da eben Rot 'an und für sich' sei. Während ein Widerspruch nur etwa darin liegt, daß der Satz aussieht, als rede er von der Farbe, während er etwas über den Gebrauch des Wortes «rot» sagen soll.—In Wirklichkeit aber sagen wir sehr wohl, eine bestimmte Farbe existiere; und das heißt soviel wie: es existiere etwas, was diese Farbe hat. Und der erste Ausdruck ist nicht weniger exakt als der zweite;' besonders dort nicht, wo 'das, was die Farbe hat', kein physikalischer Gegenstand ist.

59. «*Namen* bezeichnen nur das, was *Element* der Wirklichkeit ist. Was sich nicht zerstören läßt; was in allem Wandel gleichbleibt.»—Aber was ist das?—Während wir den Satz sagten, schwebte es uns ja schon vor! Wir sprachen schon eine ganz bestimmte Vorstellung aus. Ein bestimmtes Bild, das wir verwenden wollen. Denn die Erfahrung zeigt uns diese Elemente ja nicht. Wir sehen *Bestandteile* von etwas Zusammengesetztem (eines Sessels z.B.). Wir sagen, die Lehne ist ein Teil des Sessels, aber selbst wieder zusammengesetzt aus verschiedenen Hölzern; während ein Fuß ein einfacher Bestandteil ist. Wir sehen auch ein Ganzes, was sich ändert (zerstört wird), während seine Bestandteile unverändert bleiben. Dies sind die Materialien, aus denen wir jenes Bild der Wirklichkeit anfertigen.

60. Wenn ich nun sage: «Mein Besen steht in der Ecke»,—ist dies eigentlich eine Aussage über den Besenstiel und die Bürste des Besens? Jedenfalls könnte man doch die Aussage ersetzen durch eine, die die Lage des Stiels und die Lage der Bürste angibt. Und diese Aussage ist doch

si no hubiera rojo, no se podría en absoluto hablar de él.»—Mejor: si «X existe» ha de querer decir tanto como: «X» tiene significado —entonces no es una proposición que trate de X, sino una proposición sobre nuestro uso lingüístico, a saber, el uso de la palabra «X».

Nos parece que decimos algo sobre la naturaleza del rojo al decir que las palabras «El rojo existe» no tienen sentido alguno. Concretamente, que existe 'en y para sí'. La misma idea —que esto es un enunciado metafísico sobre el rojo— se expresa también cuando decimos, pongamos por caso, que el rojo es atemporal, y quizás aún más vigorosamente en la palabra «indestructible».

Pero en realidad lo único que *queremos* es concebir «El rojo existe» como el enunciado: la palabra «rojo» tiene significado. O quizá mejor: «El rojo no existe» como «'Rojo' no tiene significado». Sólo que no queremos decir que la expresión *dice* eso, sino que debiera decir *eso si* tuviera algún sentido. Pero que se contradice a sí misma en el intento de decirlo —ya que el rojo es 'en sí y para sí'. Mientras que sólo hay quizás una contradicción en que la proposición parece hablar del color mientras que debería decir algo sobre el uso de la palabra 'rojo'. En realidad, sin embargo, decimos perfectamente que existe un determinado color; y esto significa tanto como: existe algo que tiene ese color. Y la primera expresión no es menos exacta que la segunda; en particular allí donde 'lo que tiene el color' no es un objeto físico.

59. «Los *nombres* designan sólo lo que es un *elemento* de la realidad. Lo que no puede destruirse; lo que permanece idéntico en todos los cambios.»—¿Pero qué es eso?—¡Mientras dijimos la oración ya nos vino a las mientes! Expresamos ya una imagen totalmente determinada. Una figura determinada que queremos emplear. Pero ciertamente la experiencia no nos muestra estos elementos. Vemos *partes constituyentes* de algo compuesto (de una silla, por ejemplo). Decimos que el respaldo es una parte de la silla, pero a su vez está compuesto él mismo de diversos maderos, mientras que una pata es una parte constituyente simple. Vemos también una totalidad que cambia (se destruye), mientras sus partes constituyentes permanecen inmutables. Éstos son los materiales a partir de los cuales fabricamos esa figura de la realidad.

60. Cuando digo: «Mi escoba está en el rincón», —¿es éste en realidad un enunciado sobre el palo y el cepillo de la escoba? En cualquier caso podría reemplazarse el enunciado por otro que diese la posición del palo y la posición del cepillo. Y este enunciado es cierta-

nun wie eine weiter analysierte Form der ersten.—Warum aber nenne ich sie «weiter analysiert»?—Nun, wenn der Besen sich dort befindet, so heißt das doch, es müssen Stiel und Bürste dort sein und in bestimmter Lage zueinander; und dies war früher gleichsam im Sinn des Satzes verborgen, und im analysierten Satz ist es *ausgesprochen*. Also meint der, der sagt, der Besen stehe in der Ecke, eigentlich: der Stiel sei dort und die Bürste, und der Stiel stecke in der Bürste?—Wenn wir jemand fragten, ob er das meint, würde er wohl sagen, daß er garnicht an den Besenstiel besonders, oder an die Bürste besonders, gedacht habe. Und das wäre die *richtige* Antwort, denn er wollte weder vom Besenstiel, noch von der Bürste besonders reden. Denke, du sagtest jemandem statt «Bring mir den Besen!»—»Bring mir den Besenstiel und die Bürste, die an ihm steckt!»—Ist die Antwort darauf nicht: «Willst du den Besen haben? Und warum drückst du das so sonderbar aus?»——Wird er den weiter analysierten Satz also besser verstehen?—Dieser Satz, könnte man sagen, leistet dasselbe, wie der gewöhnliche, aber auf einem umständlicheren Wege.—Denk dir ein Sprachspiel, in dem jemandem Befehle gegeben werden, gewisse, aus mehreren Teilen zusammengesetzte, Dinge zu bringen, zu bewegen, oder dergleichen. Und zwei Arten es zu spielen: in der einen (a) haben die zusammengesetzten Dinge (Besen, Stühle, Tische, etc.) Namen, wie in § 15; in anderen (b) erhalten nur die Teile Namen und das Ganze wird mit ihrer Hilfe beschrieben.—In wiefern ist denn ein Befehl des zweiten Spiels eine analysierte Form eines Befehls des ersten? Steckt denn jener in diesem und wird nun durch die Analyse herausgeholt?—Ja, der Besen wird zerlegt, wenn man Stiel und Bürste trennt; aber besteht darum auch der Befehl, den Besen zu bringen, aus entsprechenden Teilen?

61. «Aber du wirst doch nicht leugnen, daß ein bestimmter Befehl in (a) das Gleiche sagt, wie einer in (b); und wie willst du denn den zweiten nennen, wenn nicht eine analysierte Form des ersten?»—Freilich, ich würde auch sagen, ein Befehl in (a) habe den gleichen Sinn, wie einer in (b); oder, wie ich es früher ausgedrückt habe: sie leisten dasselbe. Und das heißt: Wenn mir etwa ein Befehl in (a) gezeigt und die Frage gestellt würde «Welchem Befehl in (b) ist dieser gleichsinnig?», oder auch «Welchen Befehlen in (b) widerspricht er?», so werde ich die Frage so und so beantworten. Aber damit ist nicht gesagt, daß wir uns über die Verwendung des Ausdrucks «den gleichen Sinn haben», oder «dasselbe leisten» *im Allgemeinen* verständigt haben. Man kann nämlich fragen: In welchem Fall sagen wir «Das sind nur zwei verschiedene Formen desselben Spiels»?

mente una forma más analizada del primero.—¿Pero por qué la llamo «más analizada»?—Bueno, si la escoba se encuentra allí, esto ciertamente quiere decir que tienen que estar allí el palo y el cepillo, y en determinada posición mutua; y esto estaba en cierto modo oculto al principio en el sentido de la oración y es *expresado* en la oración analizada. Así pues, ¿quien dice que la escoba está en el rincón quiere realmente decir: el palo está allí y también el cepillo, y el palo está encajado en el cepillo?—Si le preguntáramos a alguien si quería decir eso, probablemente diría que él en modo alguno había pensado en el palo en particular ni en el cepillo en particular. Y ésa sería la respuesta *correcta*, pues él no quería hablar ni del palo en particular ni del cepillo en particular. Supón que en vez de «¡Tráeme la escoba!» le dijeses a alguien: «¡Tráeme el palo y el cepillo que está encajado en él!».—¿No es la respuesta a eso: «¿Quieres la escoba? ¿Por qué lo expresas de manera tan rara?»?——¿Va a entender él mejor la oración más analizada?—Esa oración, podría decirse, efectúa lo mismo que la ordinaria, pero por un camino complicado.—Imagínate un juego de lenguaje en el que a alguien se le dan órdenes de traer ciertas cosas compuestas de muchas partes, de moverlas o algo por el estilo. Y dos modos de jugarlo: en uno (a) las cosas compuestas (escobas, sillas, mesas, etcétera) tienen nombres como en § 15; en otro (b) sólo reciben nombres las partes y el todo se describe con su ayuda.—¿Hasta qué punto una orden del segundo juego es entonces una forma analizada de una orden del primero? ¿Se oculta aquélla en ésta y es sacada a la luz por medio del análisis?—Sí, la escoba se destroza cuando palo y cepillo se separan; ¿pero consta por ello la orden de traer la escoba de partes correspondientes?

61. «Pero con todo no negarás que una determinada orden en (a) dice lo mismo que una en (b); ¿y cómo quieres llamar a la segunda sino una forma analizada de la primera?»—Ciertamente, yo también diría que una orden en (a) tiene el mismo sentido que una en (b); o, como lo he expresado anteriormente: efectúan lo mismo. Y esto quiere decir: si se me muestra una orden en (a) y se formula la pregunta «¿Qué orden en (b) es idéntica en sentido a ésta?», o también «¿Qué orden en (b) contradice a ésta?», yo daría la respuesta tal y cual. Pero con ello no se ha dicho que nos hemos puesto de acuerdo *en general* sobre el empleo de la expresión «tener el mismo sentido» o «efectuar lo mismo». Pues se puede preguntar: ¿en qué caso decimos «éstas son sólo dos formas distintas del mismo juego»?

62. Denke etwa, der, dem die Befehle in (a) und (b) gegeben werden, habe in einer Tabelle, welche Namen und Bilder einander zuordnet, nachzusehen, ehe er das Verlangte bringt. Tut er nun *dasselbe*, wenn er einen Befehl in (a) und den entsprechenden in (b) ausführt?—Ja und nein. Du kannst sagen: «Der Witz der beiden Befehle ist der gleiche». Ich würde hier dasselbe sagen.—Aber es ist nicht überall klar, was man den 'Witz' des Befehls nennen soll. (Ebenso kann man von gewissen Dingen sagen: ihr Zweck ist der und der. Das Wesentliche ist, daß das eine *Lampe* ist, zur Beleuchtung dient——daß sie das Zimmer schmückt, einen leeren Raum füllt, etc., ist nicht wesentlich. Aber nicht immer sind wesentlich und unwesentlich klar getrennt.)

63. Der Ausdruck aber, ein Satz in (b) sei eine 'analysierte' Form eines in (a), verführt uns leicht dazu, zu meinen, jene Form sei die fundamentalere; sie zeige erst, was mit der andern gemeint sei, etc. Wir denken etwa: Wer nur die unanalysierte Form besitzt, dem geht die Analyse ab; wer aber die analysierte Form kennt, der besitze damit alles.—Aber kann ich nicht sagen, daß *diesem* ein Aspekt der Sache verlorengeht, so wie jenem?

64. Denken wir uns das Spiel (48) dahin abgeändert, daß in ihm Namen nicht einfärbige Quadrate bezeichnen, sondern Rechtecke, die aus je zwei solchen Quadraten bestehen. Ein solches Rechteck, halb rot, halb grün, heiße «U»; ein Rechteck, halb grün, halb weiß, heiße «V», etc. Könnten wir uns nicht Menschen denken, die für solche Farbenkombinationen Namen hätten, aber nicht für die einzelnen Farben? Denk an die Fälle, in denen wir sagen: «Diese Farbenzusammenstellung (die französische Trikolore etwa) hat einen ganz besonderen Charakter.»

In wiefern sind die Zeichen dieses Sprachspiels einer Analyse bedürftig? Ja, in wieweit *kann* das Spiel durch (48) ersetzt werden?—Es ist eben ein *anderes* Sprachspiel; wenn auch mit (48) verwandt.

65. Hier stoßen wir auf die große Frage, die hinter allen diesen Betrachtungen steht.—Denn man könnte mir einwenden: «Du machst dir's leicht! Du redest von allen möglichen Sprachspielen, hast aber nirgends gesagt, was denn das Wesentliche des Sprachspiels, und also der Sprache, ist. Was allen diesen Vorgängen gemeinsam ist und sie zur Sprache, oder zu Teilen der Sprache macht. Du schenkst dir also gerade den Teil der Untersuchung, der dir selbst seinerzeit das meiste Kopfzerbrechen ge-

62. Supón quizá que aquel al que le dan las órdenes en (a) y (b) tiene que consultar una tabla, que coordina entre sí nombres y figuras, antes de traer lo demandado. ¿Hace él *lo mismo* cuando ejecuta una orden en (a) y la correspondiente en (b)?—Sí y no. Puedes decir: «El *quid* de ambas órdenes es el mismo». Yo diría aquí lo mismo.—Pero no está claro en todos los casos qué debe llamarse el 'quid' de la orden. (Del mismo modo se puede decir de ciertas cosas: su finalidad es ésta o aquélla. Lo esencial es que esto es una *lámpara*, que sirve para iluminar; el que adorne la habitación, llene un espacio vacío, etcétera, no es esencial. Pero no siempre se separan claramente lo esencial y lo inesencial.)

63. Pero la expresión según la cual una oración en (b) es una forma 'analizada' de una en (a) nos seduce fácilmente haciéndonos pensar que esa forma es la más fundamental; que sólo ella muestra lo que se significa con la primera, etcétera. Pensamos quizás: a quien sólo posee la forma inanalizada le falta el análisis; pero quien conoce la forma analizada lo posee todo con ella.—¿Pero no puedo decir que *éste* se pierde tanto como aquél un aspecto de la cosa?

64. Imaginémonos que el juego (48) se altera de modo que en él los nombres no designen cuadrados monocromos, sino rectángulos que constan de dos de esos cuadrados. A un tal rectángulo, mitad rojo, mitad verde, llamémoslo «U»; a un rectángulo mitad verde, mitad blanco, llamémoslo «V», etcétera. ¿No podríamos imaginarnos seres humanos que tuviesen nombres para esas combinaciones de colores, pero no para los colores individuales? Piensa en los casos en los que decimos: «Esta composición de colores (la tricolor francesa, digamos) tiene un carácter enteramente especial».

¿Hasta qué punto están los signos de este juego de lenguaje necesitados de un análisis? Sí, ¿hasta dónde *puede* sustituirse este juego por (48)?—Es simplemente *otro* juego de lenguaje; aunque relacionado con (48).

65. Aquí topamos con la gran cuestión que yace tras todas estas consideraciones.—Pues podría objetarse ahora: «¡Tú cortas por lo fácil! Hablas de todos los juegos de lenguaje posibles, pero no has dicho en ninguna parte qué es lo esencial de un juego de lenguaje y, por tanto, del lenguaje. Qué es común a todos esos procesos y los convierte en lenguaje, o en partes del lenguaje. Te ahorras, pues, justamente la parte de la investigación que te ha dado en su tiempo los

macht hat, nämlich den, die *allgemeine Form des Satzes* und der Sprache betreffend.»

Und das ist wahr.—Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen garnicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden,—sondern sie sind mit einander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*. Und dieser Verwandtschaft, oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle «Sprachen». Ich will versuchen, dies zu erklären.

66. Betrachte z.B. einmal die Vorgänge, die wir «Spiele» nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele, usw. Was ist allen diesen gemeinsam?—Sag nicht: «Es *muß* ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht 'Spiele'»—sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist.—Denn, wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe. Wie gesagt: denk nicht, sondern schau!—Schau z.B. die Brettspiele an, mit ihren mannigfachen Verwandtschaften. Nun geh zu den Kartenspielen über: hier findest du viele Entsprechungen mit jener ersten Klasse, aber viele gemeinsame Züge verschwinden, andere treten auf. Wenn wir nun zu den Ballspielen übergehen, so bleibt manches Gemeinsame erhalten, aber vieles geht verloren.—Sind sie alle '*unterhaltend*'? Vergleiche Schach mit dem Mühlfahren. Oder gibt es überall ein Gewinnen und Verlieren, oder eine Konkurrenz der Spielenden? Denk an die Patiencen. In den Ballspielen gibt es Gewinnen und Verlieren; aber wenn ein Kind den Ball an die Wand wirft und wieder auffängt, so ist dieser Zug verschwunden. Schau, welche Rolle Geschick und Glück spielen. Und wie verschieden ist Geschick im Schachspiel und Geschick im Tennisspiel. Denk nun an die Reigenspiele: Hier ist das Element der Unterhaltung, aber wie viele der anderen Charakterzüge sind verschwunden! Und so können wir durch die vielen, vielen anderen Gruppen von Spielen gehen, Ähnlichkeiten auftauchen und verschwinden sehen.

Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun:. Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen.

67. Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort «Familienähnlichkeiten»; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc.—Und ich werde sagen: die 'Spiele' bilden eine Familie.

mayores quebraderos de cabeza, a saber, la tocante a la *forma general de la proposición* y del lenguaje».

Y eso es verdad.—En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos, sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos «lenguaje». Intentaré aclarar esto.

66. Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etcétera. ¿Qué hay común a todos ellos?—No digas: «*Tiene que* haber algo común a ellos o no los llamaríamos 'juegos'» —sino *mira* si hay algo común a todos ellos.—Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! Mira, por ejemplo, los juegos de tablero con sus variados parentescos. Pasa ahora a los juegos de cartas: aquí encuentras muchas correspondencias con la primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros. Si ahora pasamos a los juegos de pelota, continúan manteniéndose varias cosas comunes pero muchas se pierden.—¿Son todos ellos '*entretenidos*'? Compara el ajedrez con el tres en raya. ¿O hay siempre un ganar y perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los solitarios. En los juegos de pelota hay ganar y perder; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido. Mira qué papel juegan la habilidad y la suerte. Y cuán distinta es la habilidad en el ajedrez y la habilidad en el tenis. Piensa ahora en los juegos de corro: aquí hay el elemento del entretenimiento, ¡pero cuántos de los otros rasgos característicos han desaparecido! Y podemos recorrer así los muchos otros grupos de juegos. Podemos ver como los parecidos surgen y desaparecen.

Y el resultado de este examen reza así: vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle.-

67. No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia»; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etcétera, etcétera. —Y diré: los 'juegos' componen una familia.

Und ebenso bilden z.B. die Zahlenarten eine Familie. Warum nennen wir etwas «Zahl»? Nun, etwa, weil es eine—direkte—Verwandtschaft mit manchem hat, was man bisher Zahl genannt hat; und dadurch, kann man sagen, erhält es eine indirekte Verwandtschaft zu anderem, was wir auch *so* nennen. Und wir dehnen unseren Begriff der Zahl aus, wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen. Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen.

Wenn aber Einer sagen wollte: «Also ist allen diesen Gebilden etwas gemeinsam,—nämlich die Disjunktion aller dieser Gemeinsamkeiten»—so würde ich antworten: hier spielst du nur mit einem Wort. Ebenso könnte man sagen: es läuft ein Etwas durch den ganzen Faden,—nämlich das lückenlose Übergreifen dieser Fasern.

68. «Gut; so ist also der Begriff der Zahl für dich erklärt als die logische Summe jener einzelnen mit einander verwandten Begriffe: Kardinalzahl, Rationalzahl, reelle Zahl, etc., und gleicherweise der Begriff des Spiels als logische Summe entsprechender Teilbegriffe.»——Dies muß nicht sein. Denn ich *kann* so dem Begriff 'Zahl' feste Grenzen geben, d.h. das Wort «Zahl» zur Bezeichnung eines fest begrenzten Begriffs gebrauchen, aber ich kann es auch so gebrauchen, daß der Umfang des Begriffs *nicht* durch eine Grenze abgeschlossen ist. Und so verwenden wir ja das Wort «Spiel». Wie ist denn der Begriff des Spiels abgeschlossen? Was ist noch ein Spiel und was ist keines mehr? Kannst du die Grenzen angeben? Nein. Du kannst welche *ziehen*: denn es sind noch keine gezogen. (Aber das hat dich noch nie gestört, wenn du das Wort «Spiel» angewendet hast.)
«Aber dann ist ja die Anwendung des Wortes nicht geregelt; das 'Spiel', welches wir mit ihm spielen, ist nicht geregelt.»——Es ist nicht überall von Regeln begrenzt; aber es gibt ja auch keine Regel dafür z.B., wie hoch man im Tennis den Ball werfen darf, oder wie stark, aber Tennis ist doch ein Spiel und es hat auch Regeln.

69. Wie würden wir denn jemandem erklären, was ein Spiel ist? Ich glaube, wir werden ihm *Spiele* beschreiben, und wir könnten der Beschreibung hinzufügen: «das, und *Ähnliches*, nennt man 'Spiele'». Und wissen wir selbst denn mehr? Können wir etwa nur dem Andern nicht genau sagen, was ein Spiel ist?—Aber das ist nicht Unwissenheit. Wir kennen die Grenzen nicht, weil keine gezogen sind. Wie gesagt, wir können—für einen besondern Zweck—eine Grenze ziehen. Machen wir

Y del mismo modo componen una familia, por ejemplo, los tipos de números. ¿Por qué llamamos a algo «número»? Bueno, quizá porque tiene un parentesco —directo— con varias cosas que se han llamado números hasta ahora; y por ello, puede decirse, obtiene un parentesco indirecto con otras que también llamamos *así*. Y extendemos nuestro concepto de número como cuando al hilar trenzamos una madeja hilo a hilo. Y la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras.

Pero si alguien quisiera decir: «Así pues, hay algo común a todas estas construcciones —a saber, la disyunción de todas estas propiedades comunes— yo le respondería: aquí sólo juegas con las palabras. Del mismo modo se podría decir: hay algo que recorre la madeja entera, —a saber, la superposición continua de estas fibras.

68. «Perfecto; así pues, el concepto de número se explica para ti como la suma lógica de estos conceptos individuales emparentados entre sí: número cardinal, número racional, número real, etcétera, y del mismo modo el concepto de juego sería la suma lógica de los correspondientes conceptos parciales.»——No tiene por qué ser así. Pues *puedo* darle límites rígidos al concepto de 'número' así, esto es, usando la palabra «número» como designación de un concepto rígidamente delimitado, pero también puedo usarla de modo que la extensión del concepto *no* esté cerrada por un límite. Y así es como empleamos de hecho la palabra «juego». ¿Pues de qué modo está cerrado el concepto de juego? ¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No. Puedes *trazar* uno: pues no hay aún ninguno trazado. (Pero eso nunca te ha incomodado cuando has aplicado la palabra «juego».)

«Pero entonces no está regulada la aplicación de la palabra; no está regulado el 'juego' que jugamos con ella.»——No está en absoluto delimitado por reglas; pero tampoco hay ninguna regla para, por ejemplo, cuán alto se puede lanzar la pelota en el tenis, o cuán fuerte, y no obstante el tenis es un juego y tiene reglas también.

69. ¿Cómo le explicaríamos a alguien qué es un juego? Creo que le describiríamos *juegos* y podríamos añadir la descripción: «esto, *y cosas similares*, se llaman 'juegos'». ¿Y acaso sabemos nosotros mismos más? ¿Es acaso sólo a los demás a quienes no podemos decir exactamente qué es un juego?—Pero esto no es ignorancia. No conocemos los límites porque no hay ninguno trazado. Como hemos dicho, podemos —para una finalidad especial— trazar un límite.

dadurch den Begriff erst brauchbar? Durchaus nicht! Es sei denn, für diesen besondern Zweck. So wenig, wie der das Längenmaß '1 Schritt' brauchbar machte, der die Definition gab: 1 Schritt = 75 cm. Und wenn du sagen willst «Aber vorher war es doch kein exaktes Längenmaß», so antworte ich: gut, dann war es ein unexaktes.—Obgleich du mir noch die Definition der Exaktheit schuldig bist.

70. «Aber wenn der Begriff 'Spiel' auf diese Weise unbegrenzt ist, so weißt du ja eigentlich nicht, was du mit 'Spiel' meinst.»——Wenn ich die Beschreibung gebe: «Der Boden war ganz mit Pflanzen bedeckt»,—willst du sagen, ich weiß nicht, wovon ich rede, ehe ich nicht eine Definition der Pflanze geben kann?

Eine Erklärung dessen, was ich meine, wäre etwa eine Zeichnung und die Worte «So ungefähr hat der Boden ausgesehen». Ich sage vielleicht auch: «*genau* so hat er ausgesehen».—Also waren genau *diese* Gräser und Blätter, in diesen Lagen, dort? Nein, das heißt es nicht. Und kein Bild würde ich, in *diesem* Sinne, als das genaue anerkennen.

71. Man kann sagen, der Begriff 'Spiel' ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern.—«Aber ist ein verschwommener Begriff überhaupt ein *Begriff*?»—Ist eine unscharfe Photographie überhaupt ein Bild eines Menschen? Ja, kann man ein unscharfes Bild immer mit Vorteil durch ein scharfes ersetzen? Ist das unscharfe nicht oft gerade das, was wir brauchen?

Frege vergleicht den Begriff mit einem Bezirk und sagt: einen unklar begrenzten Bezirk könne man überhaupt keinen Bezirk nennen. Das heißt wohl, wir können mit ihm nichts anfangen.—Aber ist es sinnlos zu sagen: «Halte dich ungefähr hier auf!»? Denk dir, ich stünde mit einem Andern auf einem Platz und sagte dies. Dabei werde ich nicht einmal irgend eine Grenze ziehen, sondern etwa mit der Hand eine zeigende Bewegung machen—als zeigte ich ihm einen bestimmten *Punkt*. Und gerade so erklärt man etwa, was ein Spiel ist. Man gibt Beispiele und will, daß sie in einem gewissen Sinn verstanden werden.—Aber mit diesem Ausdruck meine ich nicht: er solle nun in diesen Beispielen das Gemeinsame sehen, welches ich—aus irgend einem Grunde—nicht aussprechen konnte. Sondern: er solle diese Beispiele nun in bestimmter Weise *verwenden*.

Jemand sagt zu mir: «Zeige den Kindern ein Spiel!» Ich lehre sie, um Geld zu würfeln, und der Andere sagt mir «Ich habe nicht so ein Spiel gemeint». Mußte ihm da, als er mir den Befehl gab, der Ausschluß des Würfelspiels vorschweben?

¿Hacemos con ello utilizable ahora el concepto? ¡De ningún modo! Excepto para esta finalidad especial. Tan poco como haría utilizable la medida de longitud '1 paso' quien diese la definición: 1 paso = 75 centímetros. Y si quieres decir «Pero anteriormente no era una medida de longitud exacta», entonces respondo: perfecto, era una inexacta.—Aunque todavía me debes la definición de exactitud.

70. «Pero si el concepto de juego está de tal modo falto de delimitación, entonces no sabes en realidad lo que quieres decir con 'juego'».——Si doy la descripción: «El suelo estaba totalmente cubierto de plantas» —¿querrás decir que no sé de qué hablo mientras no pueda dar una definición de planta?

Una explicación de lo que quiero decir sería, digamos, un dibujo y las palabras: «Este aspecto más o menos tenía el suelo». Quizá también yo diga: «tenía *exactamente* este aspecto».—Así pues, ¿estaban ahí exactamente *estas* hierbas y hojas, en esas posiciones? No, no se quiere decir eso. Y no admitiría ninguna figura, en *este* sentido, como la exacta.

71. Puede decirse que el concepto de 'juego' es un concepto de bordes borrosos.—«¿Pero es un concepto borroso en absoluto un *concepto*?»

¿Es una fotografía difusa en absoluto una figura de una persona? Sí; ¿puede siempre reemplazarse con ventaja una figura difusa por una nítida? ¿No es a menudo la difusa lo que justamente necesitamos?

Frege compara el concepto con un área y dice: un área delimitada sin claridad no podría en absoluto llamarse un área. Esto probablemente quiere decir que no podríamos hacer nada con ella.—Pero ¿carece de sentido decir: «¡Detente aquí aproximadamente!»? Imagínate que yo estuviera con otro en una plaza y dijese eso. Mientras lo hago ni siquiera trazo un límite, sino que quizás hago con la mano un movimiento ostensivo —como si le mostrase un determinado *punto*. Y justamente así es como se explica qué es un juego. Se dan ejemplos y se quiere que sean entendidos en un cierto sentido.—Pero con esta expresión no quiero decir: él debe ahora ver en estos ejemplos la cosa común que yo —por alguna razón— no pude expresar. Sino: él debe ahora *emplear* estos ejemplos de deter-

---

Alguien me dice: «¡Enséñales un juego a los niños!». Yo les enseño a jugar dinero a los dados y el otro me dice: «No me refería a un juego así». ¿Debe haberle venido a las mientes la exclusión del juego de dados cuando me dio la orden?

Das Exemplifizieren ist hier nicht ein *indirektes* Mittel der Erklärung,—in Ermanglung eines Bessern. Denn, mißverstanden kann auch jede allgemeine Erklärung werden. *So* spielen wir eben das Spiel. (Ich meine das Sprachspiel mit dem Wort «Spiel».)

72. *Das Gemeinsame sehen.* Nimm an, ich zeige jemand verschiedene bunte Bilder, und sage: «Die Farbe, die du in allen siehst, heißt 'Ocker'.»—Das ist eine Erklärung, die verstanden wird, indem der Andere aufsucht und sieht, was jenen Bildern gemeinsam ist. Er kann dann auf das Gemeinsame blicken, darauf zeigen.

Vergleiche damit: Ich zeige ihm Figuren verschiedener Form, alle in der gleichen Farbe gemalt und sage: «Was diese mit einander gemein haben, heißt 'Ocker'».

Und vergleiche damit: Ich zeige ihm Muster verschiedener Schattierungen von Blau und sage: «Die Farbe, die allen gemeinsam ist, nenne ich 'Blau'».

73. Wenn einer mir den Namen der Farben erklärt, indem er auf Muster zeigt und sagt «Diese Farbe heißt 'Blau', diese 'Grün',...», so kann dieser Fall in vieler Hinsicht dem verglichen werden, daß er mir eine Tabelle an die Hand gibt, in der unter den Mustern von Farben die Wörter stehen.—Wenn auch dieser Vergleich in mancher Weise irreführen kann.—Man ist nun geneigt, den Vergleich auszudehnen: Die Erklärung verstanden haben, heißt, einen Begriff des Erklärten im Geiste besitzen, und d.i. ein Muster, oder Bild. Zeigt man mir nun verschiedene Blätter und sagt «Das nennt man 'Blatt'», so erhalte ich einen Begriff der Blattform, ein Bild von ihr im Geiste.—Aber wie schaut denn das Bild eines Blattes aus, das keine bestimmte Form zeigt, sondern 'das, was allen Blattformen gemeinsam ist'? Welchen Farbton hat das 'Muster in meinem Geiste' der Farbe Grün—dessen, was allen Tönen von Grün gemeinsam ist?

«Aber könnte es nicht solche 'allgemeine' Muster geben? Etwa ein Blattschema, oder ein Muster von *reinem* Grün?»—Gewiß! Aber, daß dieses *Schema* als Schema verstanden wird, und nicht als die Form eines bestimmten Blattes, und daß ein Täfelchen von reinem Grün als Muster alles dessen verstanden wird, was grünlich ist, und nicht als Muster für reines Grün—das liegt wieder in der Art der Anwendung dieser Muster.

Frage dich: Welche *Gestalt* muß das Muster der Farbe Grün haben? Soll es viereckig sein? oder würde es dann das Muster für grüne Vierecke sein?—Soll es also 'unregelmäßig' geformt sein? Und was verhindert

minada manera. La ejemplificación no es aquí un medio *indirecto* de explicación —a falta de uno mejor. Pues también cualquier explicación general puede ser malentendida. *Así* jugamos precisamente el juego. (Me refiero al juego de lenguaje con la palabra «juego».)

72. *Ver lo común*. Supón que le enseñase a alguien diferentes figuras multicolores y dijese: «El color que ves en todas ellas se llama 'ocre'».—Ésta es una explicación que el otro entenderá cuando busque y vea lo que es común a esas figuras. Él puede entonces fijar la vista en lo común, señalarlo.

Compara con: le enseño imágenes de diferentes formas, todas pintadas del mismo color, y digo: «Lo que éstas tienen en común entre sí se llama 'ocre'».

Y compara con: le enseño muestras de diferentes tonalidades de azul y digo: «El color que es común a todas lo llamo 'azul'».

73. Si alguien me explica los nombres de los colores señalando muestras y diciendo «Este color se llama 'azul', este 'verde'...», este caso puede compararse en muchos respectos con ponerme en las manos una tabla en la que estuviesen las palabras bajo las muestras de colores.—Aunque esta comparación puede desorientar de muchas maneras.—Se siente inclinación ahora a extender la comparación: haber entendido la explicación quiere decir tener en mente un concepto de lo explicado, y éste es una muestra o figura. Si se me enseñan ahora diferentes hojas y se dice «Esto se llama 'hoja'» obtengo un concepto de la forma de una hoja, una figura de ella en la mente. —¿Pero qué aspecto tiene la figura de una hoja que no muestra ninguna forma determinada sino 'lo que es común a todas las formas de hoja'? ¿Qué tonalidad tiene la 'muestra en mi mente' del color verde de lo que es común a todas las tonalidades del verde?

«¿Pero no podrían existir esas muestras 'generales'? ¿Una hoja esquemática, pongamos por caso, o una muestra de verde *puro*?» ¡Cierto! Pero que ese esquema se entienda como *esquema* y no como la forma de una hoja determinada, y que una tablilla de verde puro se entienda como muestra de todo lo que es verdoso y no como muestra de verde puro—eso reside a su vez en el modo de aplicación de las muestras.

Pregúntate: ¿qué *configuración* ha de tener la muestra del color verde? ¿Debe ser rectangular?, ¿o sería entonces la muestra de un rectángulo verde?—¿Debe, pues, ser de forma 'irregular'? ¿Y qué

uns, es dann nur als Muster der unregelmäßigen Form anzusehen—d.h. zu verwenden?

74. Hierher gehört auch der Gedanke, daß der, welcher dieses Blatt als Muster 'der Blattform im allgemeinen' ansieht, es anders *sieht* als der, welcher es etwa als Muster für diese bestimmte Form betrachtet. Nun, das könnte ja so sein—obwohl es nicht so ist—, denn es würde nur besagen, daß erfahrungsgemäß der, welcher das Blatt in bestimmter Weise *sieht*, es dann so und so, oder den und den Regeln gemäß, verwendet. Es gibt natürlich ein *so* und *anders* Sehen; und es gibt auch Fälle, in denen der, der ein Muster *so* sieht, es im allgemeinen in *dieser* Weise verwenden wird, und wer es anders sieht, in anderer Weise. Wer, z.B., die schematische Zeichnung eines Würfels als ebene Figur sieht, bestehend aus einem Quadrat und zwei Rhomben, der wird den Befehl «Bringe mir so etwas!» vielleicht anders ausführen als der, welcher das Bild räumlich sieht.

75. Was heißt es: wissen, was ein Spiel ist? Was heißt es, es wissen und es nicht sagen können? Ist dieses Wissen irgendein Aquivalent einer nicht ausgesprochenen Definition? So daß, wenn sie ausgesprochen würde, ich sie als den Ausdruck meines Wissens anerkennen könnte? Ist nicht mein Wissen, mein Begriff vom Spiel, ganz in den Erklärungen ausgedrückt, die ich geben könnte? Nämlich darin, daß ich Beispiele von Spielen verschiedener Art beschreibe; zeige, wie man nach Analogie dieser auf alle möglichen Arten andere Spiele konstruieren kann; sage, daß ich das und das wohl kaum mehr ein Spiel nennen würde; und dergleichen mehr.

76. Wenn Einer eine scharfe Grenze zöge, so könnte ich sie nicht als die anerkennen, die ich auch schon immer ziehen wollte, oder im Geist gezogen habe. Denn ich wollte gar keine ziehen. Man kann dann sagen: sein Begriff ist nicht der gleiche wie der meine, aber ihm verwandt. Und die Verwandtschaft ist die zweier Bilder, deren eines aus unscharf begrenzten Farbflecken, das andere aus ähnlich geformten und verteilten, aber scharf begrenzten, besteht. Die Verwandtschaft ist dann ebenso unleugbar wie die Verschiedenheit.

77. Und wenn wir diesen Vergleich noch etwas weiter führen, so ist es klar, daß der Grad, bis zu welchem das scharfe Bild dem verschwommenen ähnlich sein *kann*, vom Grade der Unschärfe des zweiten abhängt. Denn denk dir, du solltest zu einem verschwommenen Bild ein ihm 'entsprechendes' scharfes entwerfen. In jenem ist ein unscharfes rotes Rechteck; du setzt

nos impide entonces mirarla —o sea, emplearla— sólo como muestra de la forma irregular?

74. Viene a cuento también la idea de que quien mira esta hoja como muestra 'de la forma de hoja en general', *ve* algo distinto que quien la considera, pongamos, como muestra de esta forma determinada. Ahora bien, pudiera ser así —aunque no es así—, pues sería sólo decir que, como enseña la experiencia, quien *ve* la hoja de determinada manera la emplea entonces así y asá o conforme a estas y aquellas reglas. Hay naturalmente un ver *así* y *de otro modo*; y hay también casos en los que quien ve una muestra *así*, la empleará en general de *esta* manera, y quien la ve de otro modo, la empleará de otra manera. Por ejemplo, quien ve el dibujo esquemático de un cubo como forma plana que consta de un cuadrado y dos rombos quizás ejecute la orden «¡Tráeme algo así!» de otro modo que quien ve la figura espacialmente.

75. ¿Qué significa saber qué es un juego? ¿Qué significa saberlo y no poder decirlo? ¿Es este saber equivalente de algún modo a una definición no formulada? ¿De modo que, si se formulara, yo podría reconocerla como la expresión de mi saber? ¿No está mi saber, mi concepto de juego, enteramente expresado en la explicación que pude dar? Esto es, en que yo describo ejemplos de juegos de diversas clases; muestro cómo pueden construirse por analogía con éstos todas las clases posibles de juegos distintos; digo que casi ya no llamaría un juego a esto y aquello; y más cosas por el estilo.

76. Si alguien trazase un límite nítido yo podría no reconocerlo como el que siempre quise trazar también o el que he trazado mentalmente. Pues yo no quise trazar ninguno en absoluto. Se puede, pues, decir: su concepto no es el mismo que el mío, sino uno emparentado con él. Y el parentesco es el de dos figuras, una de las cuales consta de manchas de color difusamente delimitadas y la otra de manchas similarmente conformadas y repartidas, pero nítidamente delimitadas. El parentesco es, pues, tan innegable como la diferencia.

77. Y si llevamos aún más lejos esta comparación, está claro que el grado en el que la figura nítida *puede* asemejarse a la borrosa depende del grado de borrosidad de la segunda. Pues imagínate que debes bosquejar una figura nítida 'correspondiente' a una borrosa. En ésta

dafür ein scharfes. Freilich—es ließen sich ja mehrere solche scharfe Rechtecke ziehen, die dem unscharfen entsprächen.—Wenn aber im Original die Farben ohne die Spur einer Grenze ineinanderfließen,—wird es dann nicht eine hoffnungslose Aufgabe werden, ein dem verschwommenen entsprechendes scharfes Bild zu zeichnen? Wirst du dann nicht sagen müssen: «Hier könnte ich ebenso gut einen Kreis wie ein Rechteck oder eine Herzform zeichnen; es fließen ja alle Farben durcheinander. Es stimmt alles; und nichts.»——Und in dieser Lage befindet sich z.B. der, der in der Aesthetik oder Ethik nach Definitionen sucht, die unseren Begriffen entsprechen.

Frage dich in dieser Schwierigkeit immer: Wie haben wir denn die Bedeutung dieses Wortes («gut» z.B.) *gelernt*? An was für Beispielen; in welchen Sprachspielen? (Du wirst dann leichter sehen, daß das Wort eine Familie von Bedeutungen haben muß.

78. Vergleiche: *wissen* und *sagen*:
wieviele m hoch der Mont-Blanc ist—
wie das Wort «Spiel» gebraucht wird—
wie eine Klarinette klingt.

Wer sich wundert, daß man etwas wissen könne, und nicht sagen, denkt vielleicht an einen Fall wie den ersten. Gewiß nicht an einen wie den dritten.

79. Betrachte dieses Beispiel: Wenn man sagt «Moses hat nicht existiert», so kann das Verschiedenerlei bedeuten. Es kann heißen: die Israeliten haben nicht *einen* Führer gehabt, als sie aus Ägypten auszogen——oder: ihr Führer hat nicht Moses geheißen——oder: es hat keinen Menschen gegeben, der alles das vollbracht hat, was die Bibel von Moses berichtet——oder etc. etc.—Nach Russell können wir sagen: der Name «Moses» kann durch verschiedene Beschreibungen definiert werden. Z.B. als: «der Mann, welcher die Israeliten durch die Wüste geführt hat», «der Mann, welcher zu dieser Zeit und an diesem Ort gelebt hat und damals 'Moses' genannt wurde», «der Mann, welcher als Kind von der Tochter Pharaos aus dem Nil gezogen wurde», etc. Und je nachdem wir die eine oder die andere Definition annehmen, bekommt der Satz «Moses hat existiert» einen andern Sinn, und ebenso jeder andere Satz, der von Moses handelt.—Und wenn man uns sagt «N hat nicht existiert», fragen wir auch: «Was meinst du? Willst du sagen, daß..., oder daß..., etc.?»

Aber wenn ich nun eine Aussage über Moses mache,—bin ich immer bereit, irgend *eine* dieser Beschreibungen für «Moses» zu setzen? Ich werde etwa sagen: Unter «Moses» versteh ich den Mann, der getan hat, was

hay un rectángulo rojo difuso; tú pones en su lugar uno nítido. Ciertamente se pueden trazar muchos de esos rectángulos nítidos que correspondan a los difusos.—Pero si en el original los colores se entremezclan sin indicio de un límite —¿no se convertirá en tarea desesperada trazar una figura nítida que corresponda a la confusa? ¿No tendrás entonces que decir: «Aquí yo podría igualmente bien trazar un círculo como un rectángulo, o una forma de corazón; pues todos los colores se entremezclan. Vale todo y nada»?——Y en esta posición se encuentra, por ejemplo, quien, en estética o ética, busca definiciones que correspondan a nuestros conceptos.

Pregúntate siempre en esta dificultad: ¿cómo hemos *aprendido* el significado de esta palabra («bueno», por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos; en qué juegos de lenguaje? Verás entonces fácilmente que la palabra ha de tener una familia de significados.

78. Compara: *saber* y *decir*:
cuántos metros de altura tiene el Mont Blanc—
cómo se usa la palabra «juego»—
cómo suena el clarinete.

Quien se sorprende de que pueda saberse algo sin poder decirlo quizás esté pensando en un caso como el primero. Ciertamente no en uno como el tercero.

79. Considera este ejemplo: si se dice «Moisés no existió», eso puede significar las cosas más diversas. Puede querer decir: los israelitas no tuvieron *sólo un* caudillo cuando salieron de Egipto——o: su caudillo no se llamaba Moisés——o: no existió ninguna persona que haya realizado todo lo que la Biblia relata de Moisés——o etcétera, etcétera. —Según Russell podríamos decir: el nombre «Moisés» puede ser definido mediante diversas descripciones. Por ejemplo, como: «el hombre que condujo a los israelitas a través del desierto», «el hombre que vivió en ese tiempo y en ese lugar y que fue llamado entonces 'Moisés'», «el hombre que de niño fue sacado del Nilo por la hija del faraón», etcétera. Y según asumamos una u otra definición la proposición «Moisés existió» recibe un sentido distinto y lo mismo toda otra proposición que trate de Moisés.—Y si se nos dice «N no existió», preguntamos también: «¿Qué quieres decir? ¿Quieres decir que..., o que..., etcétera?».

Pero cuando hago un enunciado sobre Moisés —¿estoy siempre dispuesto a poner por «Moisés» *cualquiera* de esas descripciones?

die Bibel von Moses berichtet, oder doch vieles davon. Aber wievieles? Habe ich mich entschieden, wieviel sich als falsch erweisen muß, damit ich meinen Satz als falsch aufgebe? Hat also der Name «Moses» für mich einen festen und eindeutig bestimmten Gebrauch in allen möglichen Fällen?—Ist es nicht so, daß ich sozusagen eine ganze Reihe von Stützen in Bereitschaft habe und bereit bin, mich auf eine zu stützen, wenn mir die andere entzogen werden sollte, und umgekehrt?——Betrachte noch einen andern Fall. Wenn ich sage «N ist gestorben», so kann es mit der Bedeutung des Namens «N» etwa diese Bewandtnis haben: Ich glaube, daß ein Mensch gelebt hat, den ich (1) dort und dort gesehen habe, der (2) so und so ausgeschaut hat (Bilder), (3) das und das getan hat und (4) in der bürgerlichen Welt diesen Namen «N» führt.—Gefragt, was ich unter «N» verstehe, würde ich alles das, oder einiges davon, und bei verschiedenen Gelegenheiten Verschiedenes, aufzählen. Meine Definition von «N» wäre also etwa: «der Mann, von dem alles das stimmt».—Aber wenn sich nun etwas davon als falsch erwiese!—Werde ich bereit sein, den Satz «N ist gestorben» für falsch zu erklären,—auch wenn nur etwas mir nebensächlich Scheinendes sich als falsch herausstellt? Wo aber ist die Grenze des Nebensächlichen?—Hätte ich in so einem Fall eine Erklärung des Namens gegeben, so wäre ich nun bereit, sie abzuändern.

Und das kann man so ausdrücken: Ich gebrauche den Namen «N» ohne *feste* Bedeutung. (Aber das tut seinem Gebrauch so wenig Eintrag, wie dem eines Tisches, daß er auf vier Beinen ruht, statt auf dreien, und daher unter Umständen wackelt.)

Soll man sagen, ich gebrauche ein Wort, dessen Bedeutung ich nicht kenne, rede also Unsinn?—Sage, was du willst, solange dich das nicht verhindert, zu sehen, wie es sich verhält. (Und wenn du das siehst, wirst du Manches nicht sagen.)

(Das Schwanken wissenschaftlicher Definitionen: Was heute als erfahrungsmäßige Begleiterscheinung des Phänomens A gilt, wird morgen zur Definition von «A» benützt.)

80. Ich sage: «Dort steht ein Sessel». Wie, wenn ich hingehe und ihn holen will, und er entschwindet plötzlich meinem Blick?——«Also war es kein Sessel, sondern irgend eine Täuschung.»——Aber in ein paar Sekunden sehen wir ihn wieder und können ihn angreifen, etc.——«Also war der Sessel doch da und sein Verschwinden war irgend eine Täuschung.»——Aber nimm an, nach einer Zeit verschwindet er wieder,—oder scheint zu verschwinden. Was sollen wir nun sagen? Hast du für solche Fälle Regeln bereit,—die sagen, ob man so etwas noch «Sessel» nennen darf? Aber gehen

Diré quizá: por «Moisés» entiendo el hombre que hizo lo que la Biblia relata de Moisés, o mucho de ello. ¿Pero cuánto? ¿He decidido cuánto tiene que resultar falso para que yo abandone mi proposición por falsa? ¿Tiene entonces el nombre «Moisés» un uso fijo y unívocamente determinado para mí en todos los casos posibles?—¿No se trata de que tengo a mi disposición, por así decirlo, toda una serie de apoyos y estoy dispuesto a apoyarme en uno si se me llegara a retirar el otro, y a la inversa?——Considera todavía otro caso. Cuando digo «N ha muerto», puede valer para el significado del nombre algo como esto: creo que ha muerto un ser humano a quien (1) he visto aquí y allá, que (2) tenía tal y cual aspecto (figuras), (3) hizo esto y aquello y (4) en la vida civil llevó ese nombre «N».—Si se me pregunta por lo que entiendo por «N», yo enumeraría todo eso o parte de ello, y diferentes cosas en diferentes ocasiones. Mi definición de «N» sería tal vez: «el hombre para el que vale todo esto». ¡Y si ahora algo de ello resulta falso! ¿Estaré dispuesto a dar por falsa la proposición «N ha muerto» —aunque resultase falso sólo algo que me parece no sustancial?—Si hubiese dado una explicación del nombre en un caso así, ahora estaría dispuesto a alterarla.

Y esto puede expresarse así: uso el nombre «N» sin significado *fijo*. (Pero eso perjudica tan poco a su uso como al de una mesa el que descanse sobre cuatro patas, en vez de tres, y por ello se tambalee en ciertas circunstancias.)

¿Debe decirse que uso una palabra cuyo significado no conozco y que por tanto hablo sin sentido?—Di lo que quieras con tal de que no te impida ver cómo son las cosas. (Y cuando lo veas no dirás muchas cosas.)

(La fluctuación de las definiciones científicas: lo que hoy vale como un concomitante empíricamente establecido del fenómeno A, se utilizará mañana como definición de «A».)

80. Yo digo: «Ahí hay una silla». ¿Qué pasa si me acerco, intento ir a cogerla y desaparece súbitamente de mi vista?——«Así pues, no era una silla sino alguna suerte de ilusión.»——Pero en un par de segundos la vemos de nuevo y podemos agarrarla, etcétera.——«Así pues, la silla estaba allí, sin embargo, y su desaparición fue alguna suerte de ilusión.»——Pero supón que después de un tiempo desaparece de nuevo —o parece desaparecer. ¿Qué debemos decir ahora? ¿Dispones de reglas para tales casos —que digan si aún entonces se puede llamar a algo «silla»? ¿Pero nos abandonan al usar la palabra «silla»?;

sie uns beim Gebrauch des Wortes «Sessel» ab; und sollen wir sagen, daß wir mit diesem Wort eigentlich keine Bedeutung verbinden, da wir nicht für alle Möglichkeiten seiner Anwendung mit Regeln ausgerüstet sind?

81. F. P. Ramsey hat einmal im Gespräch mit mir betont, die Logik sei eine 'normative Wissenschaft'. Genau welche Idee ihm dabei vorschwebt; weiß ich nicht; sie war aber zweifellos eng verwandt mit der, die mir erst später aufgegangen ist: daß wir nämlich in der Philosophie den Gebrauch der Wörter oft mit Spielen, Kalkülen nach festen Regeln, *vergleichen*, aber nicht sagen können, wer die Sprache gebraucht, *müsse* ein solches Spiel spielen.——Sagt man nun aber, daß unser sprachlicher Ausdruck sich solchen Kalkülen *nur nähert*, so steht man damit unmittelbar am Rande eines Mißverständnisses. Denn so kann es scheinen, als redeten wir in der Logik von einer *idealen* Sprache. Als wäre unsre Logik eine Logik, gleichsam, für den luftleeren Raum.—Während die Logik doch nicht von der Sprache—bzw. vom Denken—handelt in dem Sinne, wie eine Naturwissenschaft von einer Naturerscheinung, und man höchstens sagen kann, wir *konstruierten* ideale Sprachen. Aber hier wäre das Wort «ideal» irreführend, denn das klingt, als wären diese Sprachen besser, vollkommener, als unsere Umgangssprache; und als brauchte es den Logiker, damit er den Menschen endlich zeigt, wie ein richtiger Satz ausschaut.

All das kann aber erst dann im rechten Licht erscheinen, wenn man über die Begriffe des Verstehens, Meinens und Denkens größere Klarheit gewonnen hat. Denn dann wird es auch klar werden, was uns dazu verleiten kann (und mich verleitet hat) zu denken, daß, wer einen Satz ausspricht und ihn *meint*, oder *versteht*, damit einen Kalkül betreibt nach bestimmten Regeln.

82. Was nenne ich 'die Regel, nach der er vorgeht'?—Die Hypothese, die seinen Gebrauch der Worte, den wir beobachten, zufriedenstellend beschreibt; oder die Regel, die er beim Gebrauch der Zeichen nachschlägt; oder, die er uns zur Antwort gibt, wenn wir ihn nach seiner Regel fragen?—Wie aber, wenn die Beobachtung keine Regel klar erkennen läßt, und die Frage keine zu Tage fördert?—Denn er gab mir zwar auf meine Frage, was er unter «N» verstehe, eine Erklärung, war aber bereit, diese Erklärung zu widerrufen und abzuändern.—Wie soll ich also die Regel bestimmen, nach der er spielt? Er weiß sie selbst nicht.—Oder richtiger: Was soll der Ausdruck «Regel, nach welcher er vorgeht» hier noch besagen?

¿y debemos decir que realmente no asociamos ningún significado a esta palabra porque no estamos equipados con reglas para todas sus posibles aplicaciones?

81. F. P. Ramsey insistió una vez conversando conmigo en que la lógica es una 'ciencia normativa'. No sé exactamente qué idea se le ocurrió; pero estaba sin duda íntimamente relacionada con la que sólo más tarde me vino: a saber, que en filosofía *comparamos* frecuentemente el uso de una palabra con juegos y cálculos de reglas fijas, pero no podemos decir que quien usa el lenguaje *tenga que* jugar tal juego.——Pero si se dice entonces que nuestra expresión verbal *se aproxima sólo* a esos cálculos, se está con ello de inmediato al borde de un malentendido. Pues entonces puede parecer como si hablásemos en lógica de un lenguaje *ideal*. Como si nuestra lógica fuera una lógica, por así decirlo, para el vacío.—Mientras que la lógica no trata del lenguaje —o del pensamiento— en el sentido en que una ciencia natural trata de un fenómeno natural, y lo más que puede decirse es que *construimos* lenguajes ideales. Pero aquí la palabra «ideal» sería desorientadora, pues suena como si esos lenguajes fuesen mejores, más perfectos, que nuestro lenguaje corriente; y como si le tocase al lógico mostrarles finalmente a los hombres qué aspecto tiene una proposición correcta.

Todo esto, sin embargo, sólo puede aparecer bajo la luz correcta cuando se haya alcanzado mayor claridad sobre los conceptos de comprender, significar y pensar. Pues también entonces se volverá claro lo que puede inducirnos (y me ha inducido) a pensar que quien pronuncia una oración y la *significa*, o *entiende*, ejercita por ello un cálculo según reglas definidas.

82. ¿A qué llamo 'la regla por la que él procede'?—¿A la hipótesis que describe satisfactoriamente su uso de la palabra, que nosotros observamos; o a la regla que consulta al usar el signo; o a la que nos da por respuesta si le preguntamos por su regla?—¿Y qué pasa si la observación no permite reconocer claramente ninguna regla y la pregunta no revela ninguna?—Pues él me dio por cierto una explicación cuando le pregunté qué es lo que entiende por «N», pero está dispuesto a retirar y alterar esa explicación.—¿Cómo debo, pues, determinar la regla de acuerdo con la cual él juega? Él mismo no lo sabe.—O más correctamente: ¿qué debe aún querer decir aquí la expresión «regla por la que él procede»?

83. Steckt uns da nicht die Analogie der Sprache mit dem Spiel ein Licht auf? Wir können uns doch sehr wohl denken, daß sich Menschen auf einer Wiese damit unterhielten, mit einem Ball zu spielen, so zwar, daß sie verschiedene bestehende Spiele anfingen, manche nicht zu Ende spielten, dazwischen den Ball planlos in die Höhe würfen, einander im Scherz mit dem Ball nachjagen und bewerfen, etc. Und nun sagt Einer: Die ganze Zeit hindurch spielen die Leute ein Ballspiel, und richten sich daher bei jedem Wurf nach bestimmten Regeln.

Und gibt es nicht auch den Fall, wo wir spielen und—'make up the rules as we go along'? Ja auch den, in welchem wir sie abändern—as we go along.

84. Ich sagte von der Anwendung eines Wortes: sie sei nicht überall von Regeln begrenzt. Aber wie schaut denn ein Spiel aus, das überall von Regeln begrenzt ist? dessen Regeln keinen Zweifel eindringen lassen; ihm alle Löcher verstopfen.—Können wir uns nicht eine Regel denken, die die Anwendung der Regel regelt? Und einen Zweifel, den *jene* Regel behebt—und so fort?

Aber das sagt nicht, daß wir zweifeln, weil wir uns einen Zweifel *denken* können. Ich kann mir sehr wohl denken, daß jemand jedesmal vor dem Öffnen seiner Haustür zweifelt, ob sich hinter ihr nicht ein Abgrund aufgetan hat, und daß er sich darüber vergewissert, eh' er durch die Tür tritt (und es kann sich einmal erweisen, daß er recht hatte)—aber deswegen zweifle ich im gleichen Falle doch nicht.

85. Eine Regel steht da, wie ein Wegweiser.—Läßt er keinen Zweifel offen über den Weg, den ich zu gehen habe? Zeigt er, in welche Richtung ich gehen soll, wenn ich an ihm vorbei bin; ob der Straße nach, oder dem Feldweg, oder querfeldein? Aber wo steht, in welchem Sinne ich ihm zu folgen habe; ob in der Richtung der Hand, oder (z.B.) in der entgegengesetzten?—Und wenn statt eines Wegweisers eine geschlossene Kette von Wegweisern stünden, oder Kreidestriche auf dem Boden liefen,—gibt es für sie nur *eine* Deutung?—Also kann ich sagen, der Wegweiser läßt doch keinen Zweifel offen. Oder vielmehr: er läßt manchmal einen Zweifel offen, manchmal nicht. Und dies ist nun kein philosophischer Satz mehr, sondern ein Erfahrungssatz.

83. ¿No nos aporta luz aquí la analogía del lenguaje con el juego? Podemos imaginarnos perfectamente que unas personas se entretienen en un prado con una pelota jugando de tal manera que empiezan diversos juegos existentes sin acabar de jugar algunos de ellos, y arrojan a lo alto la pelota sin plan ninguno, se persiguen mutuamente en broma con la pelota y se la arrojan, etcétera. Y ahora alguien dice: durante todo el tiempo esas personas juegan a un juego de pelota y se guían por ello en cada pelotazo por reglas definidas.

¿Y no hay también el caso en que jugamos y *'make up the rules as we go along'*?* Y también incluso aquel en el que las alteramos *as we go along***

84. Dije de la aplicación de una palabra: no está absolutamente delimitada por reglas. ¿Pero qué apariencia tiene un juego que está absolutamente delimitado por reglas?, ¿cuyas reglas no dejan que se introduzca duda alguna, que le tapan todos los huecos?—¿No podemos imaginarnos una regla que regule la aplicación de la regla? ¿Y una duda que *esa* regla remueve —y así sucesivamente?

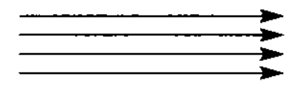
Pero eso no es decir que dudemos porque nos es posible *imaginar* una duda. Puedo imaginarme perfectamente que alguien dude siempre, antes de abrir su portal, de si no se ha abierto un abismo detrás de él y que se cerciore de ello antes de entrar por la puerta (y puede resultar alguna vez que él tenga razón) —pero no por eso dudo yo en el mismo caso.

85. Una regla está ahí como un indicador de caminos.—¿No deja éste ninguna duda abierta sobre el camino que debo tomar? ¿Muestra en qué dirección debo ir cuando paso junto a él: si a lo largo de la carretera, o de la senda o a campo traviesa? ¿Pero dónde se encuentra en qué sentido tengo que seguirlo: si en la dirección de la mano o (por ejemplo) en la opuesta?—Y si en vez de un solo indicador de caminos hubiese una cadena cerrada de indicadores de caminos o recorriesen el suelo rayas de tiza —¿habría para ellos sólo *una* interpretación? Así es que puedo decir que el indicador de caminos no deja después de todo ninguna duda abierta. O mejor: deja a veces una duda abierta y otras veces no. Y ésta ya no es una proposición filosófica, sino una proposición empírica.

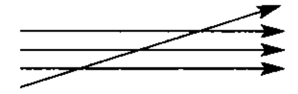
* Hacemos las reglas sobre la marcha. *(N. de los T.)*
** Sobre la marcha. *(N. de los T.)*

86. Ein Sprachspiel wie (2) werde mit Hilfe einer Tabelle gespielt. Die Zeichen, die A dem B gibt, seien nun Schriftzeichen. B hat eine Tabelle; in der ersten Spalte stehen die Schriftzeichen, die im Spiel gebraucht werden, in der zweiten, Bilder von Bausteinformen. A zeigt dem B ein solches Schriftzeichen; B sucht es in der Tabelle auf, blickt auf das gegenüberliegende Bild, etc. Die Tabelle ist also eine Regel, nach der er sich beim Ausführen der Befehle richtet.—Das Aufsuchen des Bildes in der Tabelle lernt man durch Abrichtung, und ein Teil dieser Abrichtung besteht etwa darin, daß der Schüler lernt, in der Tabelle mit dem Finger horizontal von links nach rechts zu fahren; also lernt, sozusagen eine Reihe horizontaler Striche zu ziehen.

Denk dir, es würden nun verschiedene Arten eingeführt, eine Tabelle zu lesen, nämlich einmal, wie oben, nach dem Schema:



ein andermal nach diesem Schema:



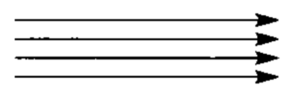
oder einem andern.—So ein Schema werde der Tabelle beigefügt als Regel, wie sie zu gebrauchen sei.

Können wir uns nun nicht weitere Regeln zur Erklärung *dieser* vorstellen? und war anderseits jene erste Tabelle unvollständig ohne das Schema der Pfeile? Und sind es die andern Tabellen ohne ihr Schema?

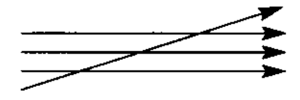
87. Nimm an, ich erkläre: «Unter 'Moses' verstehe ich den Mann, wenn es einen solchen gegeben hat, der die Israeliten aus Agypten geführt hat, wie immer er damals geheißen hat und was immer er sonst getan, oder nicht getan haben mag».—Aber über die Wörter dieser Erklärung sind ähnliche Zweifel möglich wie die über den Namen «Moses» (was nennst du «Ägypten», wen «die Israeliten», etc.?). Ja, diese Fragen kommen auch nicht zu einem Ende, wenn wir bei Wörtern wie «rot», «dunkel», «süß», angelangt wären.—«Aber wie hilft mir dann eine Erklärung zum Verständnis, wenn sie doch nicht die letzte ist? Die Erklärung ist dann ja nie beendet; ich verstehe also noch immer nicht, und nie, was er meint!»—Als hinge eine Erklärung, gleichsam, in der Luft, wenn nicht eine andere sie stütze. Während eine Erklärung zwar auf einer andern,

86. Un juego de lenguaje como (2) jugado con ayuda de una tabla. Los signos que A le da a B son ahora signos escritos. B tiene una tabla; en la primera columna están los signos escritos que se usan en el juego, en la segunda hay figuras de formas de piedras de construcción. A le enseña a B uno de esos signos escritos; B lo consulta en la tabla, mira la figura situada enfrente, etcétera. La tabla es así una regla a la que él se ajusta al ejecutar las órdenes.—La consulta de la figura en la tabla se aprende por adiestramiento y una parte de este adiestramiento consiste quizás en que el alumno aprenda a pasar el dedo horizontalmente sobre la tabla de izquierda a derecha; aprende pues, por así decirlo, a trazar una serie de rayas horizontales.

Imagínate que se introdujeran ahora diferentes modos de leer una tabla; a saber, una vez, como arriba, según el esquema:



otra vez según este esquema:



u otro diferente.—Un esquema semejante se adjunta a la tabla como regla para su uso.

¿No podemos imaginarnos ahora ulteriores reglas para explicar *esta*?, ¿y era por otro lado incompleta aquella primera tabla sin el esquema de flechas? ¿Y lo son las demás tablas sin su esquema?

87. Supón que explico: «Por 'Moisés' entiendo el hombre, si hubo tal, que sacó a los israelitas de Egipto, comoquiera que se llamara y sea lo que fuere lo que pudo haber hecho o no hecho además.»—Pero sobre las palabras de esta explicación son posibles dudas similares a las que hay sobre el nombre «Moisés» (¿a qué llamamos «Egipto», a quiénes «los israelitas», etcétera?). Y no alcanzan un término estas preguntas cuando llegamos a palabras como «rojo», «oscuro», «dulce».—«¿Pero entonces cómo me ayuda una explicación a entender, si después de todo no es ella la última? ¡La explicación entonces nunca termina; así que después de todo no entiendo, y nunca entenderé, lo que él quiere decir!»—Como si una explicación colgara, por así decirlo, en el aire si no se apoyara en otra. Mientras que una expli-

die man gegeben hat, ruhen kann, aber keine einer anderen bedarf—es sei denn, daß wir sie benötigen, um ein Mißverständnis zu vermeiden. Man könnte sagen: Eine Erklärung dient dazu, ein Mißverständnis zu beseitigen, oder zu verhüten—also eines, das ohne die Erklärung eintreten würde; aber nicht: jedes, welches ich mir vorstellen kann.

Es kann leicht so scheinen, als *zeigte* jeder Zweifel nur eine vorhandene Lücke im Fundament; so daß ein sicheres Verständnis nur dann möglich ist, wenn wir zuerst an allem zweifeln, woran gezweifelt werden *kann*, und dann alle diese Zweifel beheben.

Der Wegweiser ist in Ordnung,—wenn er, unter normalen Verhältnissen, seinen Zweck erfüllt.

88. Wenn ich Einem sage «Halte dich ungefähr hier auf!»—kann denn diese Erklärung nicht vollkommen funktionieren? Und kann jede andere nicht auch versagen?
«Aber ist die Erklärung nicht doch unexakt?»—Doch; warum soll man sie nicht «unexakt» nennen? Verstehen wir aber nur, was «unexakt» bedeutet! Denn es bedeutet nun nicht «unbrauchbar». Und überlegen wir uns doch, was wir, im Gegensatz zu dieser Erklärung eine «exakte» Erklärung nennen! Etwa das Abgrenzen eines Bezirks durch einen Kreidestrich? Da fällt uns gleich ein, daß der Strich eine Breite hat. Exakt wäre also eine Farbgrenze. Aber hat denn diese Exaktheit hier noch eine Funktion; läuft sie nicht leer? Und wir haben ja auch noch nicht bestimmt, was als Überschreiten dieser scharfen Grenze gelten soll; wie, mit welchen Instrumenten, es festzustellen ist. Usw.

Wir verstehen, was es heißt: eine Taschenuhr auf die genaue Stunde stellen, oder, sie richten, daß sie genau geht. Wie aber, wenn man fragte: Ist diese Genauigkeit eine ideale Genauigkeit, oder wie weit nähert sie sich ihr?—wir können freilich von Zeitmessungen reden, bei welchen es eine andere und, wie wir sagen würden, größere Genauigkeit gibt als bei der Zeitmessung mit der Tasdienuhr. Wo die Worte «die Uhr auf die genaue Stunde stellen» eine andere, wenn auch verwandte, Bedeutung haben, und 'die Uhr ablesen' ein anderer Vorgang ist, etc.—Wenn ich nun jemandem sage: «Du solltest pünktlicher zum Essen kommen; du weißt, daß es genau um ein Uhr anfängt»—ist hier von *Genauigkeit* eigentlich nicht die Rede? weil man sagen kann: «Denk an die Zeitbestimmung im Laboratorium, oder auf der Sternwarte; da siehst du, was 'Genauigkeit' bedeutet.»

«Unexakt», das ist eigentlich ein Tadel, und «exakt» ein Lob. Und das heißt doch: das Unexakte erreicht sein Ziel nicht so vollkommen wie das Exaktere. Da kommt es also auf das an, was wir «das Ziel»

cación puede ciertamente descansar en otra que se ha dado, pero ninguna necesita de otra —a no ser que *nosotros* la necesitemos para evitar un malentendido. Podría decirse: una explicación sirve para apartar o prevenir un malentendido ——esto es, uno que sobrevendría sin la explicación; pero no: cualquiera que pueda imaginarse.

Puede fácilmente parecer como si toda duda *mostrase* sólo un hueco existente en los fundamentos; de modo que una comprensión segura sólo es entonces posible si primero dudamos de todo aquello de lo que *pueda* dudarse y luego removemos todas esas dudas.

El indicador de caminos está en orden —si, en circunstancias normales, cumple su finalidad.

88. Si le digo a alguien «¡Detente aproximadamente aquí!» —¿no puede funcionar perfectamente esta explicación? ¿Y no puede también fallar cualquier otra?

«¿Pero no es sin embargo inexacta la explicación?»—Sí, ¿por qué no habría de llamarse «inexacta»? ¡Pero entendamos qué significa «inexacta»! Pues no significa «inusable». ¡Y consideremos lo que llamamos una explicación «exacta», en contraposición con esta explicación! ¿Quizás el delimitar un área mediante una raya de tiza? Aquí se nos ocurre al punto que la raya tiene una anchura. Sería, pues, más exacto un límite coloreado. ¿Pero tiene aún esta exactitud una función aquí?; ¿no marcha en el vacío? Y tampoco hemos determinado aún lo que debe contar como atravesar ese límite nítido; cómo, con qué instrumento, se lo ha de constatar. Etcétera.

Entendemos lo que quiere decir: poner un reloj de bolsillo en la hora exacta, o ajustarlo para que vaya exacto. ¿Pero qué pasa si se preguntara: es esta precisión una precisión ideal, o cuánto se le aproxima? —podríamos ciertamente hablar de mediciones del tiempo en las que hay una precisión distinta y, como diríamos, mayor que en la medición del tiempo con el reloj de bolsillo; en que las palabras «poner el reloj en la hora exacta» tienen un significado distinto, aunque emparentado, y «mirar la hora» es un proceso distinto, etcétera.—Si ahora le digo a alguien: «Debes venir a comer más puntualmente; sabes que se empieza exactamente a la una»,— ¿no se trata aquí realmente de *precisión*?, porque puede decirse: «Piensa en la determinación del tiempo en el laboratorio o en el observatorio astronómico; *ahí* ves qué significa 'precisión'».

«Inexacto» es realmente un reproche, y «exacto» un elogio. Pero esto quiere decir: lo inexacto no alcanza su meta tan perfectamente

nennen. Ist es unexakt, wenn ich den Abstand der Sonne von uns nicht auf 1 m genau angebe; und dem Tischler die Breite des Tisches nicht auf 0,001 mm?

Ein Ideal der Genauigkeit ist nicht vorgesehen; wir wissen nicht, was wir uns darunter vorstellen sollen—es sei denn, du selbst setzt fest, was so genannt werden soll. Aber es wird dir schwer werden, so eine Festsetzung zu treffen; eine, die dich befriedigt.

89. Wir stehen mit diesen Überlegungen an dem Ort, wo das Problem steht: Inwiefern ist die Logik etwas Sublimes?

Denn es schien, daß ihr eine besondere Tiefe—allgemeine Bedeutung—zukomme. Sie liege, so schien es, am Grunde aller Wissenschaften.—Denn die logische Betrachtung erforscht das Wesen aller Dinge. Sie will den Dingen auf den Grund sehen, und soll sich nicht um das So oder So des tatsächlichen Geschehens kümmern.—Sie entspringt nicht einem Interesse für Tatsachen des Naturgeschehens, noch dem Bedürfnisse, kausale Zusammenhänge zu erfassen. Sondern einem Streben, das Fundament, oder Wesen, alles Erfahrungsmäßigen zu verstehen. Nicht aber, als sollten wir dazu neue Tatsachen aufspüren: es ist vielmehr für unsere Untersuchung wesentlich, daß wir nichts *Neues* mit ihr lernen wollen. Wir wollen etwas *verstehen*, was schon offen vor unsern Augen liegt. Denn *das* scheinen wir, in irgend einem Sinne, nicht zu verstehen.

Augustinus (Conf. XI/14): «quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio.»—Dies könnte man nicht von einer Frage der Naturwissenschaft sagen (etwa der nach dem spezifischen Gewicht des Wasserstoffs). Das, was man weiß, wenn uns niemand fragt, aber nicht mehr weiß, wenn wir es erklären sollen, ist etwas, worauf man sich *besinnen* muß. (Und offenbar etwas, worauf man sich aus irgendeinem Grunde schwer besinnt.)

90. Es ist uns, als müßten wir die Erscheinungen *durchschauen*: unsere Untersuchung aber richtet sich nicht auf die *Erscheinungen*, sondern, wie man sagen könnte, auf die '*Möglichkeiten*' der Erscheinungen. Wir besinnen uns, heißt das, auf die *Art der Aussagen*, die wir über die Erscheinungen machen. Daher besinnt sich auch Augustinus auf die verschiedenen Aussagen, die man über die Dauer von Ereignissen, über ihre Vergangenheit, Gegenwart, oder Zukunft macht. (Dies sind natürlich nicht *philosophische* Aussagen über die Zeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.)

Unsere Betrachtung ist daher eine grammatische. Und diese Betrachtung bringt Licht in unser Problem, indem sie Mißverständnisse weg-

como lo exacto. Ahí depende, pues, de lo que llamemos «la meta». ¿Soy inexacto si no doy nuestra distancia del Sol con 1 metro de precisión; y si no le doy al carpintero la anchura de la mesa al milímetro?

No se ha previsto un *único* ideal de precisión; no sabemos lo que debemos imaginarnos bajo este apartado —a no ser que tú mismo estipules lo que debe llamarse así. Pero te sería difícil acertar con una estipulación; con una que te satisfaga.

89. Estas consideraciones nos colocan en el lugar donde se plantea el problema: ¿hasta qué punto es la lógica algo sublime?

Pues parecía que le correspondía una especial profundidad —un significado universal. Ella está, según parecía, en el fundamento de todas las ciencias.—Pues la consideración lógica indaga la esencia de todas las cosas. Intenta ver las cosas en su fundamento y no debe ocuparse de si lo que sucede efectivamente es así o asá.—Nace no de un interés por los hechos del acontecer natural, ni de la necesidad de captar conexiones causales. Sino de una aspiración a entender el fundamento, o esencia, de todo lo que la experiencia enseña. Pero no como si debiéramos para ello rastrear nuevos hechos: es más bien esencial a nuestra investigación el que no queramos aprender nada *nuevo* con ella. Queremos *entender* algo que ya está patente ante nuestros ojos. Pues es *esto* lo que, en algún sentido, parecemos no entender.

Agustín (*Confesiones*, XI,14): «quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio». Esto no podría decirse de una pregunta de la ciencia natural (por ejemplo, la pregunta por el peso específico del hidrógeno). Lo que se sabe cuando nadie nos pregunta, pero ya no se sabe cuando debemos explicarlo, es algo de lo que debemos *acordarnos*. (Y es obviamente algo de lo que por alguna razón uno se acuerda con dificultad.)

90. Nos parece como si tuviéramos que *penetrar* los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las '*posibilidades*' de los fenómenos. Nos acordamos, quiere esto decir, del *tipo de enunciado* que hacemos sobre los fenómenos. De ahí que Agustín se acuerde también de los diversos enunciados que se hacen sobre la duración de los sucesos, sobre su pasado, presente o futuro. (Éstos no son, naturalmente, enunciados *filosóficos* sobre el tiempo, el pasado, el presente y el futuro.)

Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y éste arroja luz sobre nuestro problema quitando de enmedio malentendidos. Ma-

räumt. Mißverständnisse, die den Gebrauch von Worten betreffen; hervorgerufen, unter anderem, durch gewisse Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache.—Manche von ihnen lassen sich beseitigen, indem man eine Ausdrucksform durch eine andere ersetzt; dies kann man ein «Analysieren» unsrer Ausdrucksformen nennen, denn der Vorgang hat manchmal Ähnlichkeit mit einem Zerlegen.

91. Nun aber kann es den Anschein gewinnen, als gäbe es so etwas wie eine letzte Analyse unserer Sprachformen, also *eine* vollkommen zerlegte Form des Ausdrucks. D. h.: als seien unsere gebräuchlichen Ausdrucksformen, wesentlich, noch unanalysiert; als sei in ihnen etwas verborgen, was ans Licht zu befördern ist. Ist dies geschehen, so sei der Ausdruck damit vollkommen geklärt und unsre Aufgabe gelöst.

Man kann das auch so sagen: Wir beseitigen Mißverständnisse, indem wir unsern Ausdruck exakter machen: aber es kann nun so scheinen, als ob wir einem bestimmten Zustand, der vollkommenen Exaktheit, zustreben; und als wäre das das eigentliche Ziel unserer Untersuchung.

92. Dies drückt sich aus in der Frage nach dem *Wesen* der Sprache, des Satzes, des Denkens.—Denn wenn wir auch in unsern Untersuchungen das Wesen der Sprache—ihre Funktion, ihren Bau—zu verstehen trachten, so ist es doch nicht *das*, was diese Frage im Auge hat. Denn sie sieht in dem Wesen nicht etwas, was schon offen zutage liegt und was durch Ordnen *übersichtlich* wird. Sondern etwas, was *unter* der Oberfläche liegt. Etwas, was im Innern liegt, was wir sehen, wenn wir die Sache durchschauen, und was eine Analyse hervorgraben soll.

'*Das Wesen ist uns verborgen*': das ist die Form, die unser Problem nun annimmt. Wir fragen: «*Was ist* die Sprache?», «Was ist der Satz?». Und die Antwort auf diese Fragen ist ein für allemal zu geben; und unabhängig von jeder künftigen Erfahrung.

93. Einer könnte sagen «Ein Satz, das ist das Alltäglichste von der Welt», und der Andre: «Ein Satz—das ist etwas sehr Merkwürdiges!» ——Und dieser kann nicht einfach nachschauen, wie Sätze funktionieren. Weil die Formen unserer Ausdrucksweise, die Sätze und das Denken betreffend, ihm im Wege stehen.

Warum sagen wir, der Satz sei etwas Merkwürdiges? Einerseits, wegen der ungeheuren Bedeutung, die ihm zukommt. (Und das ist richtig.)

lentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje.—Algunos de ellos pueden apartarse sustituyendo una forma de expresión por otra; esto puede llamarse un «análisis» de nuestras formas de expresión, pues el proceso tiene a veces semejanza con una descomposición.

91. Pero ahora puede llegar a parecer como si hubiera algo como un análisis último de nuestras formas de lenguaje, y así una *única* forma completamente descompuesta de la expresión. Es decir: como si nuestras formas de expresión usuales estuviesen, esencialmente, aún inanalizadas; como si hubiera algo oculto en ellas que debiera sacarse a la luz. Si se hace esto, la expresión se aclara con ello completamente y nuestro problema se resuelve.

También puede decirse así: apartamos malentendidos haciendo más exactas nuestras expresiones: pero ahora puede parecer como si aspirásemos a un determinado estado, la exactitud completa; y como si esto fuera el objetivo real de nuestra investigación.

92. Esto se expresa en la pregunta por la *esencia* del lenguaje, de la proposición, del pensamiento.—Pues si también nosotros en nuestras investigaciones tratamos de entender la esencia del lenguaje —su función, su estructura—, no es sin embargo *esto* lo que esta pregunta tiene a la vista. Pues ella ve en la esencia no algo que esté ya abiertamente de manifiesto y que se vuelva *visible sinópticamente* mediante una ordenación, sino algo que yace *bajo* la superficie. Algo que yace en el interior, que vemos cuando penetramos la cosa y que un análisis debe desenterrar.

'*La esencia nos es oculta:*' ésta es la forma que toma ahora nuestro problema. Preguntamos: «*¿Qué es* el lenguaje?», «*¿Qué es* la proposición?». Y la respuesta a estas preguntas ha de darse de una vez por todas; e independientemente de cualquier experiencia futura...

93. Uno podría decir: «Una proposición es lo más cotidiano del mundo», y otro: «¡Una proposición —eso es algo muy extraño!»——Y éste no puede simplemente mirar y ver cómo funcionan las proposiciones. Porque las formas de nuestro modo de expresión concernientes a las proposiciones y al pensamiento se lo estorban.

¿Por qué decimos que la proposición es algo extraño? Por un lado, a causa del enorme significado que le corresponde. (Y esto es correc-

Anderseits verführt uns diese Bedeutung und ein Mißverstehen der Sprachlogik dazu, daß wir meinen, der Satz müsse etwas Außerordentliches, ja Einzigartiges, leisten.—Durch ein *Mißverständnis* erscheint es uns, als tue der Satz etwas Seltsames.

94. 'Der Satz, ein merkwürdiges Ding!': darin liegt schon die Sublimierung der ganzen Darstellung. Die Tendenz, ein reines Mittelwesen anzunehmen zwischen dem Satz*zeichen* und den Tatsachen. Oder auch, das Satzzeichen selber reinigen, sublimieren, zu wollen.—Denn, daß es mit gewöhnlichen Dingen zugeht, das zu sehen, verhindern uns auf mannigfache Weise unsere Ausdrucksformen, indem sie uns auf die Jagd nach Chimären schicken.

95. «Denken muß etwas Einzigartiges sein.» Wenn wir sagen, *meinen*, daß es sich so und so verhält, so halten wir mit dem, was wir meinen, nicht irgendwo vor der Tatsache: sondern meinen, daß *das und das—so und so—ist*.—Man kann aber dieses Paradox (welches ja die Form einer Selbstverständlichkeit hat) auch so ausdrücken: Man kann *denken*, was nicht der Fall ist.

96. Der besondern Täuschung, die hier gemeint ist, schließen sich, von verschiedenen Seiten, andere an. Das Denken, die Sprache, erscheint uns nun als das einzigartige Korrelat, Bild, der Welt. Die Begriffe: Satz, Sprache, Denken, Welt, stehen in einer Reihe hintereinander, jeder dem andern äquivalent. (Wozu aber sind diese Wörter nun zu brauchen? Es fehlt das Sprachspiel, worin sie anzuwenden sind.)

97. Das Denken ist mit einem Nimbus umgeben.—Sein Wesen, die Logik, stellt eine Ordnung dar, und zwar die Ordnung a priori der Welt, d.i. die Ordnung der *Möglichkeiten*, die Welt und Denken gemeinsam sein muß. Diese Ordnung aber, scheint es, muß *höchst einfach* sein. Sie ist *vor* aller Erfahrung; muß sich durch die ganze Erfahrung hindurchziehen; ihr selbst darf keine erfahrungsmäßige Trübe oder Unsicherheit anhaften.——Sie muß vielmehr vom reinsten Kristall sein. Dieser Kristall aber erscheint nicht als eine Abstraktion; sondern als etwas Konkretes, ja als das Konkreteste, gleichsam *Härteste*. (*Log. Phil. Abh.* No. 5.5563.)

Wir sind in der Täuschung, das Besondere, Tiefe, das uns Wesentliche unserer Untersuchung liege darin, daß sie das unvergleichliche Wesen der Sprache zu begreifen trachtet. D.i., die Ordnung, die zwischen den Begriffen des Satzes, Wortes, Schließens, der Wahrheit, der Erfahrung, usw. be-

to.) Por otro lado, este significado y un mal entendimiento de la lógica del lenguaje nos seducen haciéndonos pensar que la proposición debe efectuar algo extraordinario, singular.—Por un *malentendido* nos parece como si la proposición *hiciese* algo raro.

94. 'La proposición, ¡qué cosa extraña!': ahí reside ya la sublimación de toda la representación. La tendencia a suponer un intermediario puro entre los *signos* proposicionales y los hechos. O también, a querer purificar, sublimar, el signo proposicional mismo.—Pues nuestras formas de expresión nos impiden de múltiples maneras ver que se trata de cosas ordinarias, enviándonos a la caza de quimeras.

95. «El pensamiento tiene que ser algo singular.» Cuando decimos, y *significamos*, que las cosas son así y asá, no nos mantenemos con lo que significamos en algún sitio ante el hecho, sino que significamos que *esto y aquello-es-así y asá*.—Pero esta paradoja (que tiene la forma de una trivialidad) puede también expresarse así: se puede *pensar* lo que no es el caso.

96. La peculiar ilusión que aquí se menciona está conectada con otras procedentes de diversos lugares. El pensamiento, el lenguaje, nos aparece ahora como el peculiar correlato, o figura, del mundo. Los conceptos: proposición, lenguaje, pensamiento, mundo, están en serie uno tras otro, cada uno equivalente a los demás. (¿Pero para qué han de usarse ahora estas palabras? Falta el juego de lenguaje en el que han de aplicarse.)

97. El pensamiento está rodeado de una aureola.—Su esencia, la lógica, presenta un orden, y precisamente el orden a priori del mundo, esto es, el orden de las *posibilidades* que tienen que ser comunes a mundo y pensamiento. Pero este orden, al parecer, tiene que ser *sumamente simple*. Es *anterior* a toda experiencia; tiene que atravesar toda la experiencia; no puede adherírsele ninguna opacidad o inseguridad empírica. —Tiene que ser más bien de cristal purísimo. Pero este cristal no aparece como una abstracción; sino como algo concreto, incluso como lo más concreto y en cierto modo lo *más duro*. (*Tractatus* 5.5563.)

Estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposición, palabra, deducción, de verdad, de expe-

steht. Diese Ordnung ist eine *Über*-Ordnung zwischen—sozusagen—*Über*-Begriffen. Während doch die Worte «Sprache», «Erfahrung», «Welt», wenn sie eine Verwendung haben, eine so niedrige haben müssen, wie die Worte «Tisch», «Lampe», «Tür».

98. Einerseits ist klar, daß jeder Satz unsrer Sprache 'in Ordnung ist, wie er ist'. D.h., daß wir nicht ein Ideal *anstreben*: Als hätten unsere gewöhnlichen, vagen Sätze noch keinen ganz untadelhaften Sinn und eine vollkommene Sprache wäre von uns erst zu konstruieren.—Anderseits scheint es klar: Wo Sinn ist, muß vollkommene Ordnung sein.——Also muß die vollkommene Ordnung auch im vagsten Satze stecken.

99. Der Sinn des Satzes—möchte man sagen—kann freilich dies oder das offen lassen, aber der Satz muß doch *einen* bestimmten Sinn haben. Ein unbestimmter Sinn,—das wäre eigentlich *gar kein* Sinn.—Das ist wie: Eine unscharfe Begrenzung, das ist eigentlich gar keine Begrenzung. Man denkt da etwa so. Wenn ich sage «ich habe den Mann fest im Zimmer eingeschlossen—nur *eine* Tür ist offen geblieben»—so habe ich ihn eben gar nicht eingeschlossen. Er ist nur zum Schein eingeschlossen. Man wäre geneigt, hier zu sagen: «also hast du damit garnichts getan». Eine Umgrenzung, die ein Loch hat, ist so gut, wie *gar keine*.—Aber ist das denn wahr?

100. «Es ist doch kein Spiel, wenn es eine Vagheit *in den Regeln* gibt.»—Aber ist es dann kein Spiel?—«Ja, vielleicht wirst du es Spiel nennen, aber es ist doch jedenfalls kein vollkommenes Spiel.» D.h.: es ist doch dann verunreinigt, und ich interessiere mich nun für dasjenige, was hier verunreinigt wurde.—Aber ich will sagen: Wir mißverstehen die Rolle, die das Ideal in unsrer Ausdrucksweise spielt. D.h.: auch wir würden es ein Spiel nennen, nur sind wir vom Ideal geblendet und sehen daher nicht deutlich die wirkliche Anwendung des Wortes «Spiel».

101. Eine Vagheit in der Logik—wollen wir sagen—kann es nicht geben. Wir leben nun in der Idee: das Ideal '*müsse*' sich in der Realität finden. Während man noch nicht sieht, *wie* es sich darin findet, und nicht das Wesen dieses «muß» versteht. Wir glauben: es muß in ihr stecken; denn wir glauben es schon in ihr zu sehen.

102. Die strengen und klaren Regeln des logischen Satzbaues erscheinen uns als etwas im Hintergrund,—im Medium des Verstehens versteckt.

riencia, etcétera. Este orden es un *super*-orden entre —por así decirlo— *super*-conceptos. Mientras que por cierto las palabras «lenguaje», «experiencia», «mundo», si es que tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las palabras «mesa», «lámpara», «puerta».

98. Por un lado es claro que toda oración de nuestro lenguaje 'está en orden tal como está'. Es decir, que no *aspiramos* a un ideal: como si nuestras oraciones ordinarias, vagas, aún no tuviesen un sentido totalmente irreprochable y hubiera primero que construir un lenguaje perfecto.—Por otro lado parece claro: donde hay sentido tiene que haber orden perfecto.——Así es que tiene que hallarse el orden perfecto incluso en la oración más vaga.

99. El sentido de la oración —pudiera decirse— puede ciertamente dejar abierto esto o aquello, pero la oración ha de tener, sin embargo, *un* sentido definido. Un sentido indefinido —eso no sería en realidad *absolutamente ningún* sentido.—Eso es como: un límite borroso no es en realidad absolutamente ningún límite. Quizás aquí se piense así: si digo «he encerrado al hombre firmemente en la habitación —sólo ha quedado abierta *una* puerta» —entonces sencillamente no lo he encerrado en absoluto. Está sólo aparentemente encerrado. Estaríamos aquí inclinados a decir: «así es que no has hecho nada en absoluto». Una cerca que tiene una abertura es tan buena como *ninguna*.—¿Pero es verdad eso?

100. «Pero no es un juego si hay una vaguedad *en las reglas*.»—¿Pero no es un juego?—«Sí, quizá quieras llamarlo juego, pero en cualquier caso no es un juego perfecto.» Es decir: está contaminado y yo me intereso por lo que está limpio. Pero quiero decir: malentendemos el papel que juega el ideal en nuestro modo de expresión. Es decir: lo llamaríamos también un juego, sólo que estamos cegados por el ideal y no vemos por ello claramente la aplicación real de la palabra «juego».

101. Vaguedad en lógica —queremos decir— no puede existir. Vivimos ahora en la idea: el ideal '*tendría*' que encontrarse en la realidad. Mientras que no se ve *cómo* se encuentra allí y no se entiende la naturaleza de este 'tiene'. Creemos: tiene que hallarse en ella; pues creemos verlo ya en ella.

102. Las reglas estrictas y claras de la estructura lógica de la proposición nos aparecen como algo en el trasfondo —oculto en el medio del

Ich sehe sie schon jetzt (wenn auch durch ein Medium hindurch), da ich ja das Zeichen verstehe, etwas mit ihm meine.

103. Das Ideal, in unsern Gedanken, sitzt unverrückbar fest. Du kannst nicht aus ihm heraustreten. Du mußt immer wieder zurück. Es gibt gar kein Draußen; draußen fehlt die Lebensluft.—Woher dies? Die Idee sitzt gleichsam als Brille auf unsrer Nase, und was wir ansehen, sehen wir durch sie. Wir kommen gar nicht auf den Gedanken, sie abzunehmen.

104. Man prädiziert von der Sache, was in der Darstellungsweise liegt. Die Möglichkeit des Vergleichs, die uns beeindruckt, nehmen wir für die Wahrnehmung einer höchst allgemeinen Sachlage.

105. Wenn wir glauben, jene Ordnung, das Ideal, in der wirklichen Sprache finden zu müssen, werden wir nun mit dem unzufrieden, was man im gewöhnlichen Leben «Satz», «Wort», «Zeichen», nennt.

Der Satz, das Wort, von dem die Logik handelt, soll etwas Reines und Scharfgeschnittenes sein. Und wir zerbrechen uns nun über das Wesen des *eigentlichen* Zeichens den Kopf.—Ist es etwa die *Vorstellung* vom Zeichen? oder die Vorstellung im gegenwärtigen Augenblick?

106. Hier ist es schwer, gleichsam den Kopf oben zu behalten,—zu sehen, daß wir bei den Dingen des alltäglichen Denkens bleiben müssen, und nicht auf den Abweg zu geraten, wo es scheint, als müßten wir die letzten Feinheiten beschreiben, die wir doch wieder mit unsern Mitteln gar nicht beschreiben könnten. Es ist uns, als sollten wir ein zerstörtes Spinnennetz mit unsern Fingern in Ordnung bringen.

107. Je genauer wir die tatsächliche Sprache betrachten, desto stärker wird der Widerstreit zwischen ihr und unsrer Forderung. (Die Kristallreinheit der Logik hatte sich mir ja nicht *ergeben*; sondern sie war eine Forderung.) Der Widerstreit wird unerträglich; die Forderung droht nun, zu etwas Leerem zu werden.—Wir sind aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir eben deshalb auch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die *Reibung*. Zurück auf den rauhen Boden!

Faraday, *The Chemical History of a Candle*: Water is one individual thing—it never changes.

entendimiento. Ya las veo ahora (aunque a través de un medio), pues ciertamente entiendo el signo, significo algo con él.

103. El ideal, tal como lo pensamos, está inamoviblemente fijo. No puedes salir fuera de él: siempre tienes que volver. No hay ningún afuera; afuera falta el aire.—¿De dónde proviene esto? La idea se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas.

104. Se predica de la cosa lo que reside en el modo de representación. Tomamos la posibilidad de comparación que nos impresiona por la percepción de un estado de cosas de suma generalidad.

105. Cuando creemos que hemos de encontrar en el lenguaje real ese orden, el ideal, quedamos descontentos con lo que en la vida ordinaria se llama «proposición», «palabra», «signo».

La proposición, la palabra de la que trata la lógica ha de ser algo puro y nítidamente recortado. Y ahora nos rompemos la cabeza sobre la naturaleza del signo *real*.—¿Es quizá la *imagen* del signo?, ¿o la imagen en el instante actual?

106. Aquí es difícil mantener, por así decirlo, la cabeza despejada —ver que tenemos que permanecer en las cosas del pensamiento cotidiano y no caer en el extravío de que nos parezca que tendríamos que describir sutilezas extremas que, sin embargo, en absoluto podríamos describir con nuestros medios. Nos parece como si debiéramos reparar con nuestros dedos una tela de araña.

107. Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia.) El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío.—Vamos a parar a terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; por ello necesitamos la *fricción*. ¡Vuelta a terreno áspero!

Faraday, *La historia química de una vela*: «El agua es una única cosa individual, nunca cambia».

108. Wir erkennen, daß, was wir «Satz», «Sprache», nennen, nicht die formelle Einheit ist, die ich mir vorstellte, sondern die Familie mehr oder weniger mit einander verwandter Gebilde.——Was aber wird nun aus der Logik? Ihre Strenge scheint hier aus dem Leim zu gehen.—Verschwindet sie damit aber nicht ganz?—Denn wie kann die Logik ihre Strenge verlieren? Natürlich nicht dadurch, daß man ihr etwas von ihrer Strenge abhandelt.—Das *Vorurteil* der Kristallreinheit kann nur so beseitigt werden, daß wir unsere ganze Betrachtung drehen. (Man könnte sagen: Die Betrachtung muß gedreht werden, aber um unser eigentliches Bedürfnis als Angelpunkt.)

Die Philosophie der Logik redet in keinem andern Sinn von Sätzen und Wörtern, als wir es im gewöhnlichen Leben tun, wenn wir etwa sagen «hier steht ein chinesischer Satz aufgeschrieben», oder «nein, das sieht nur aus wie Schriftzeichen, ist aber ein Ornament» etc.

Wir reden von dem räumlichen und zeitlichen Phänomen der Sprache; nicht von einem unräumlichen und unzeitlichen Unding. [*Randbemerkung*. Nur kann man sich in verschiedener Weise für ein Phänomen interessieren.] Aber wir reden von ihr so, wie von den Figuren des Schachspiels, indem wir Spielregeln für sie angeben, nicht ihre physikalischen Eigenschaften beschreiben.

Die Frage «Was ist eigentlich ein Wort?» ist analog der «Was ist eine Schachfigur?»

109. Richtig war, daß unsere Betrachtungen nicht wissenschaftliche Betrachtungen sein durften. Die Erfahrung, 'daß sich das oder das denken lasse, entgegen unserm Vorurteil'—was immer das heißen mag—konnte uns nicht interessieren. (Die pneumatische Auffassung des Denkens.) Und wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d.i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. Diese sind freilich keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst, und zwar so, daß dieses erkannt wird: *entgegen* einem Trieb, es mißzuverstehen. Die Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten. Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.

110. «Die Sprache (oder das Denken) ist etwas Einzigartiges»—das erweist sich als ein Aberglaube (nicht Irrtum!), hervorgerufen selbst durch grammatische Täuschungen.

108. Reconocemos que lo que llamamos «proposición» y «lenguaje» no es la unidad formal que imaginé, sino que es la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí.—¿Pero en qué se convierte ahora la lógica? Su rigor parece deshacerse.——¿Pero no desaparece enteramente por eso?—¿Pues cómo puede la lógica perder su vigor? Naturalmente, no porque se le rebaje algo de su vigor.—El *prejuicio* de la pureza cristalina sólo puede apartarse dándole la vuelta a todo nuestro examen. (Podría decirse: ha de dársele la vuelta al examen, pero sobre nuestra necesidad real como gozne.)

La filosofía de la lógica no habla de oraciones y palabras en ningún sentido distinto de aquel en que lo hacemos en la vida ordinaria cuando decimos, por ejemplo, «aquí hay escrita una oración china» o «no, esto sólo tiene el aspecto de escritura, pero es un ornamento», etcétera.

Hablamos del fenómeno espacial y temporal del lenguaje; no de una aberración inespacial e intemporal. [*Nota al margen:* Sólo es posible interesarse por un fenómeno en una variedad de maneras.] Pero hablamos de él como de las piezas de ajedrez al dar reglas para ellas, no al describir sus propiedades físicas.

La pregunta «¿Qué es realmente una palabra?» es análoga a «¿Qué es una pieza de ajedrez?».

109. Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. La experiencia 'de que se puede pensar esto o aquello, en contra de nuestros prejuicios' —sea lo que fuere lo que esto pueda querer decir— no podría interesarnos. (La concepción neumática del pensamiento.) Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: *a pesar de* una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.

110. «El lenguaje (o el pensamiento) es algo singular»—esto se revela como una superstición (¡no error!) producida ella misma por ilusiones gramaticales.

Und auf diese Täuschungen, auf die Probleme, fällt nun das Pathos zurück.

111. Die Probleme, die durch ein Mißdeuten unserer Sprachformen entstehen, haben den Charakter der *Tiefe*. Es sind tiefe Beunruhigungen; sie wurzeln so tief in uns wie die Formen unserer Sprache, und ihre Bedeutung ist so groß wie die Wichtigkeit unserer Sprache.——Fragen wir uns: Warum empfinden wir einen grammatischen Witz als *tief*? (Und das ist ja die philosophische Tiefe.)

112. Ein Gleichnis, das in die Formen unserer Sprache aufgenommen ist, bewirkt einen falschen Schein; der beunruhigt uns: «Es ist doch nicht *so*!»—sagen wir. «Aber es muß doch *so sein*!»

113. «Es ist doch *so*——» sage ich wieder und wieder vor mich hin. Es ist mir, als müßte ich das Wesen der Sache erfassen, wenn ich meinen Blick nur *ganz scharf* auf dies Faktum einstellen, es in den Brennpunkt rücken könnte.

114. Log. Phil. Abh. (4.5): «Die allgemeine Form des Satzes ist: Es verhält sich so und so».——Das ist ein Satz von jener Art, die man sich unzählige Male wiederholt. Man glaubt, wieder und wieder der Natur nachzufahren, und fährt nur der Form entlang, durch die wir sie betrachten.

115. Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.

116. Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen—«Wissen», «Sein», «Gegenstand», «Ich», «Satz», «Name»—und das *Wesen* des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht?

Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.

117. Man sagt mir: «Du verstehst doch diesen Ausdruck? Nun also,—in der Bedeutung, die du kennst, gebrauche auch ich ihn.»—Als wäre die Bedeutung ein Dunstkreis, den das Wort mitbringt und in jederlei Verwendung hinübernimmt.

Wenn z.B. Einer sagt, der Satz «Dies ist hier» (wobei er vor sich hin auf einen Gegenstand zeigt) habe für ihn Sinn, so möge er sich fragen,

Y el énfasis recae ahora sobre esas ilusiones, sobre los problemas.

111. Los problemas que surgen de una malinterpretación de nuestras formas lingüísticas tienen el carácter de lo *profundo*. Son profundas inquietudes; se enraízan tan profundamente en nosotros como las formas de nuestro lenguaje y su significado es tan grande como la importancia de nuestro lenguaje.——Preguntémonos: ¿por qué sentimos como *profundo* un chiste gramatical? (Y ésa es por cierto la profundidad filosófica.)

112. Un símil absorbido en las formas de nuestro lenguaje produce una falsa apariencia; nos inquieta: «¡Pues no es *así*!» —decimos. «¡Pero tiene que *ser así*!»

113. «Pues es *así*——», me digo una y otra vez. Siento como si hubiera de captar la esencia de la cosa con sólo fijar mi mirada con *absoluta nitidez* en ese hecho, con sólo poder enfocarlo bien.

114. *Tractatus* (4.5): «La forma general de la proposición es: las cosas se comportan de tal y tal modo».——Ésta es una proposición del tipo de las que uno se repite innumerables veces. Se cree seguir una y otra vez la naturaleza y se va sólo a lo largo de la forma por medio de la cual la examinamos.

115. Una *figura* nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente.

116. Cuando los filósofos usan una palabra —«conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre» —y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?—

Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.

117. Se me dice: «¿Entiendes, pues, esta expresión? Pues bien —la uso con el significado que tú sabes».—Como si el significado fuera una atmósfera que la palabra conllevara y asumiera en todo tipo de empleo.

Si, por ejemplo, alguien dice que la oración «Esto está aquí» (a la vez que apunta a un objeto que hay delante de sí) tiene sentido para

unter welchen besonderen Umständen man diesen Satz tatsächlich verwendet. In diesen hat er dann Sinn.

118. Woher nimmt die Betrachtung ihre Wichtigkeit, da sie doch nur alles Interessante, d.h. alles Große und Wichtige, zu zerstören scheint? (Gleichsam alle Bauwerke; indem sie nur Steinbrocken und Schutt übrig läßt.) Aber es sind nur Luftgebäude, die wir zerstören, und wir legen den Grund der Sprache frei, auf dem sie standen.

119. Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgend eines schlichten Unsinns und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen.

120. Wenn ich über Sprache (Wort, Satz etc.) rede, muß ich die Sprache des Alltags reden. Ist diese Sprache etwa zu grob, materiell, für das, was wir sagen wollen? *Und wie wird denn eine andere gebildet?*—Und wie merkwürdig, daß wir dann mit der unsern überhaupt etwas anfangen können!

Daß ich bei meinen Erklärungen, die Sprache betreffend, schon die volle Sprache (nicht etwa eine vorbereitende, vorläufige) anwenden muß, zeigt schon, daß ich nur Äußerliches über die Sprache vorbringen kann.

Ja, aber wie können uns diese Ausführungen dann befriedigen?—Nun, deine Fragen waren ja auch schon in dieser Sprache abgefaßt; mußten in dieser Sprache ausgedrückt werden, wenn etwas zu fragen war!

Und deine Skrupel sind Mißverständnisse.

Deine Fragen beziehen sich auf Wörter; so muß ich von Wörtern reden.

Man sagt: Es kommt nicht aufs Wort an, sondern auf seine Bedeutung; und denkt dabei an die Bedeutung, wie an eine Sache von der Art des Worts, wenn auch vom Wort verschieden. Hier ist das Wort, hier die Bedeutung. Das Geld und die Kuh, die man dafür kaufen kann. (Anderseits aber: das Geld, und sein Nutzen.)

121. Man könnte meinen: wenn die Philosophie vom Gebrauch des Wortes «Philosophie» redet, so müsse es eine Philosophie zweiter Ordnung geben. Aber es ist eben nicht so; sondern der Fall entspricht dem der Rechtschreibelehre, die es auch mit dem Wort «Rechtschreibelehre» zu tun hat, aber dann nicht eine solche zweiter Ordnung ist.

él, entonces podría él preguntarse bajo qué especiales circunstancias se emplea efectivamente esta oración. Es en éstas en las que tiene sentido.

118. ¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros.) Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan.

119. Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento.

120. Cuando hablo de lenguaje (palabra, oración, etcétera), tengo que hablar el lenguaje de cada día. ¿Es este lenguaje acaso demasiado basto, material, para lo que deseamos decir? *¿Y cómo ha de construirse entonces otro?*—¡Y qué extraño que podamos efectuar con el nuestro algo en absoluto!

El que en mis explicaciones que conciernen al lenguaje ya tenga que aplicar el lenguaje entero (no uno más o menos preparatorio, provisional) muestra ya que sólo puedo aducir exterioridades acerca del lenguaje.

Sí, ¿pero cómo pueden entonces satisfacernos estos argumentos? -Bueno, tus preguntas ya estaban también formuladas en este lenguaje; ¡tuvieron que ser expresadas en este lenguaje si había algo que preguntar!

Y tus escrúpulos son malentendidos.

Tus preguntas se refieren a palabras; así que he de hablar de palabras.

Se dice: no importa la palabra, sino su significado; y se piensa con ello en el significado como en una cosa de la índole de la palabra, aunque diferente de la palabra. Aquí la palabra, ahí el significado. La moneda y la vaca que se puede comprar con ella. (Pero por otra parte: la moneda y su utilidad.)

121. Pudiera pensarse: si la filosofía habla del uso de la palabra «filosofía», entonces tiene que haber una filosofía de segundo orden. Pero no es así; sino que el caso se corresponde con el de la ortogra-

122. Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht *übersehen*.—Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit.—Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die 'Zusammenhänge sehen'. Daher die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von *Zwischengliedern*.

Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine 'Weltanschauung'?)

123. Ein philosophisches Problem hat die Form: «Ich kenne mich nicht aus.»

124. Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben.

Denn sie kann ihn auch nicht begründen.

Sie läßt alles wie es ist.

Sie läßt auch die Mathematik wie sie ist, und keine mathematische Entdeckung kann sie weiterbringen. Ein «führendes Problem der mathematischen Logik» ist für uns ein Problem der Mathematik, wie jedes andere.

125. Es ist nicht Sache der Philosophie, den Widerspruch durch eine mathematische, logisch-mathematische, Entdeckung zu lösen. Sondern den Zustand der Mathematik, der uns beunruhigt, den Zustand *vor* der Lösung des Widerspruchs, übersehbar zu machen. (Und damit geht man nicht etwa einer Schwierigkeit aus dem Wege.)

Die fundamentale Tatsache ist hier: daß wir Regeln, eine Technik, für ein Spiel festlegen, und daß es dann, wenn wir den Regeln folgen, nicht so geht, wie wir angenommen hatten. Daß wir uns also gleichsam in unsern eigenen Regeln verfangen.

Dieses Verfangen in unsern Regeln ist, was wir verstehen, d.h. übersehen wollen.

Es wirft ein Licht auf unsern Begriff des Meinens. Denn es kommt also in jenen Fällen anders, als wir es gemeint, vorausgesehen, hatten. Wir sagen eben, wenn, z.B., der Widerspruch auftritt: «So hab' ich's nicht gemeint.»

Die bürgerliche Stellung des Widerspruchs, oder seine Stellung in der bürgerlichen Welt: das ist das philosophische Problem.

fía, que también tiene que ver con la palabra «ortografía» sin ser entonces de segundo orden.

122. Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras.—A nuestra gramática le falta visión sinóptica.—La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*.

El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una '*Weltanschauung*'?)

123. Un problema filosófico tiene la forma: «No sé salir del atolladero».

124. La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo.

Pues no puede tampoco fundamentarlo.

Deja todo como está.

Deja también la matemática como está y ningún descubrimiento matemático puede hacerla avanzar. Un «problema eminente de lógica matemática» es para nosotros un problema de matemáticas como cualquier otro.

125. No es cosa de la filosofía resolver una contradicción por medio de un descubrimiento matemático, lógico-matemático. Sino hacer visible sinópticamente el estado de la matemática que nos inquieta, el estado *anterior* a la solución de la contradicción. (Y no se trata con ello de quitar del camino una dificultad.)

El hecho fundamental es aquí: que establecemos reglas, una técnica, para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas.

Este enredarse en nuestras reglas es lo que queremos entender, es decir, ver sinópticamente.

Ello arroja luz sobre nuestro concepto de significar. Pues en estos casos las cosas resultan de modo distinto de lo que habíamos significado, previsto. Decimos justamente, cuando, por ejemplo, se presenta la contradicción: «Yo no significaba esto».

El estado civil de la contradicción, o su estado en el mundo civil: ese es el problema filosófico.

126. Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts.—Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht.
«Philosophie» könnte man auch das nennen, was *vor* allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist.

127. Die Arbeit des Philosophen ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck.

128. Wollte man *Thesen* in der Philosophie aufstellen, es könnte nie über sie zur Diskussion kommen, weil Alle mit ihnen einverstanden wären.

129. Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, —weil man es immer vor Augen hat.) Die eigentlichen Grundlagen seiner Forschung fallen dem Menschen gar nicht auf. Es sei denn, daß ihm *dies* einmal aufgefallen ist.—Und das heißt: das, was, einmal gesehen, das Auffallendste und Stärkste ist, fällt uns nicht auf.

130. Unsere klaren und einfachen Sprachspiele sind nicht Vorstudien zu einer künftigen Reglementierung der Sprache,—gleichsam erste Annäherungen, ohne Berücksichtigung der Reibung und des Luftwiderstands. Vielmehr stehen die Sprachspiele da als *Vergleichsobjekte*, die durch Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ein Licht in die Verhältnisse unsrer Sprache werfen sollen.

131. Nur so nämlich können wir der Ungerechtigkeit, oder Leere unserer Behauptungen entgehen, indem wir das Vorbild als das, was es ist, als Vergleichsobjekt—sozusagen als Maßstab—hinstellen; und nicht als Vorurteil, dem die Wirklichkeit entsprechen *müsse*. (Der Dogmatismus, in den wir beim Philosophieren so leicht verfallen.)

132. Wir wollen in unserm Wissen vom Gebrauch der Sprache eine Ordnung herstellen: eine Ordnung zu einem bestimmten Zweck; eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht *die* Ordnung. Wir werden zu diesem Zweck immer wieder Unterscheidungen *hervorheben*, die unsre gewöhnlichen Sprachformen leicht übersehen lassen. Dadurch kann es den Anschein gewinnen, als sähen wir es als unsre Aufgabe an, die Sprache zu reformieren.

So eine Reform für bestimmte praktische Zwecke, die Verbesserung

126. La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada.—Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa.

Se podría llamar también «filosofía» a lo que es posible *antes* de todos los nuevos descubrimientos e invenciones.

127. El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada.

128. Si se quisiera proponer *tesis* en filosofía, nunca se podría llegar a discutirlas porque todos estarían de acuerdo con ellas.

129. Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad. (Se puede no reparar en algo —porque siempre se tiene ante los ojos.) Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre. A no ser que *eso* le haya llamado la atención alguna vez.—Y esto quiere decir: lo que una vez visto es más llamativo y poderoso no nos llama la atención.

130. Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje —como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos del lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.

131. Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación —como, por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad *tiene que* corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar.)

132. Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden. Con esta finalidad siempre estaremos *resaltando* constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto. De ahí pudiera sacarse la impresión de que consideramos que nuestra tarea es la reforma del lenguaje.

Una reforma semejante para determinadas finalidades prácticas,

unserer Terminologie zur Vermeidung von Mißverständnissen im praktischen Gebrauch, ist wohl möglich. Aber das sind nicht die Fälle, mit denen wir es zu tun haben. Die Verwirrungen, die uns beschäftigen, entstehen gleichsam, wenn die Sprache leerläuft, nicht wenn sie arbeitet.

133. Wir wollen nicht das Regelsystem für die Verwendung unserer Worte in unerhörter Weise verfeinern oder vervollständigen.

Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen.

Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will.—Die die Philosophie zur Ruhe bringt, sodaß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen.—Sondern es wird nun an Beispielen eine Methode gezeigt, und die Reihe dieser Beispiele kann man abbrechen.——Es werden Probleme gelöst (Schwierigkeiten beseitigt), nicht *ein* Problem.

Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.

134. Betrachten wir den Satz: «Es verhält sich so und sowie kann ich sagen, dies sei die allgemeine Form des Satzes?—Es ist vor allem *selbst* ein Satz, ein deutscher Satz, denn es hat Subjekt und Prädikat. Wie aber wird dieser Satz angewendet—in unsrer alltäglichen Sprache nämlich? Denn nur *daher* habe ich ihn ja genommen.

Wir sagen z.B.: «Er erklärte mir seine Lage, sagte, es verhalte sich so und so, und er brauche daher einen Vorschuß.» Man kann also insofern sagen, jener Satz stünde für irgendwelche Aussagen. Er wird als Satz*schema* verwendet; aber das *nur*, weil er den Bau eines deutschen Satzes hat. Man könnte statt seiner ohneweiters auch sagen: «das und das ist der Fall», oder «so und so liegen die Sachen», etc. Man könnte auch, wie in der symbolischen Logik, bloß einen Buchstaben, eine Variable gebrauchen. Aber den Buchstaben «p» wird doch niemand die allgemeine Form eines Satzes nennen. Wie gesagt: «Es verhält sich so und so» war dies nur dadurch, daß er selbst das ist, was man einen deutschen Satz nennt. Aber obschon es ein Satz ist, so hat es doch nur als Satz variable Verwendung. Zu sagen, dieser Satz stimme mit der Wirklichkeit überein (oder nicht überein), wäre offenbarer Unsinn, und er illustriert also dies, daß *ein* Merkmal unseres Satzbegriffes der *Satzklang* ist.

el mejoramiento de nuestra terminología para evitar malentendidos en el uso práctico, es perfectamente posible. Pero éstos no son los casos con los que hemos de habérnoslas. Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja.

133. No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras.

Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.—Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión.—En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse.—Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema.

No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.

134. Examinemos la oración: «Las cosas están así y asá».—¿Cómo puedo decir que ésta es la forma general de la proposición? Es ante todo una oración *ella misma*, una oración castellana, pues tiene sujeto y predicado. ¿Pero cómo se aplica esta oración—esto es, en nuestro lenguaje cotidiano? Pues sólo *de ahí* la he tomado.

Decimos, por ejemplo: «Él me explicó su posición, dijo que las cosas están así y asá y que por ello necesitaba un adelanto». Hasta aquí puede decirse, pues, que esta oración está por cualquier enunciado. Se emplea como *esquema* proposicional; pero *sólo* porque tiene la estructura de una oración castellana. En vez de ella podría decirse sin más ni más: «esto y esto es el caso» o «así y asá son las cosas», etcétera. También podría usarse, como en lógica simbólica, simplemente una letra, una variable. Pero nadie iba a llamar a la letra «p» la forma general de la proposición. Como ya se ha dicho: «Las cosas están así y asá» era eso sólo porque es ella misma lo que se llama una oración castellana. Pero aunque es una oración, sólo tiene todavía empleo como variable proposicional. Decir que esta oración concuerda (o no concuerda) con la realidad sería patente sinsentido e ilustra así que *una* de las marcas características de nuestro concepto de proposición es *sonar a proposición*.

135. Aber haben wir denn nicht einen Begriff davon, was ein Satz ist, was wir unter «Satz» verstehen?—Doch; sofern wir auch einen Begriff davon haben, was wir unter «Spiel» verstehen. Gefragt, was ein Satz ist—ob wir nun einem Andern antworten sollen, oder uns selbst—werden wir Beispiele angeben und unter diesen auch, was man induktive Reihen von Sätzen nennen kann; nun, auf *diese* Weise haben wir einen Begriff vom Satz. (Vergleiche den Begriff des Satzes mit dem Begriff der Zahl.)

136. Im Grunde ist die Angabe von «Es verhält sich so und so» als allgemeine Form des Satzes das gleiche, wie die Erklärung: ein Satz sei alles, was wahr oder falsch sein könne. Denn, statt «Es verhält sich...» hätte ich auch sagen können: «Das und das ist wahr». (Aber auch: «Das und das ist falsch».) Nun ist aber

'p' ist wahr p
'p' ist falsch = nicht-p.

Und zu sagen, ein Satz sei alles, was wahr oder falsch sein könne, kommt darauf hinaus: Einen Satz nennen wir das, worauf wir *in unserer Sprache* den Kalkül der Wahrheitsfunktionen anwenden.

Es scheint nun, als bestimmte die Erklärung—Satz sei dasjenige, was wahr oder falsch sein könne—was ein Satz ist, indem sie sage: Was zum Begriff 'wahr' paßt, oder, worauf der Begriff 'wahr' paßt, das ist ein Satz. Es ist also so, als hätten wir einen Begriff von wahr und falsch, mit dessen Hilfe wir nun bestimmen können, was ein Satz ist und was keiner. Was in den Begriff der Wahrheit *eingreift* (wie in ein Zahnrad), das ist ein Satz.

Aber das ist ein schlechtes Bild. Es ist, als sagte man «Schachkönig ist *die* Figur, der man Schach ansagen kann.» Aber das kann doch nur heißen, daß wir in unserm Schachspiel nur dem König Schach geben. So wie der Satz, daß nur ein *Satz* wahr sein könne, nur sagen kann, daß wir «wahr» und «falsch» nur von dem prädizieren, was wir einen Satz nennen. Und was ein Satz ist, ist in *einem* Sinne bestimmt durch die Re-

---

Muß ich *wissen*, ob ich ein Wort verstehe? Geschieht es nicht auch, daß ich mir einbilde, ein Wort zu verstehen (nicht anders, als eine Rechnungsart zu verstehen) und nun darauf komme, daß ich es nicht verstanden habe? («Ich habe geglaubt, ich weiß, was 'relative' und 'absolute' Bewegung heißt, aber ich sehe, ich weiß es nicht.»)

135. ¿Pero es que no tenemos un concepto de lo que es una proposición, de lo que entendemos por «proposición»?—Sí; al igual que tenemos un concepto de lo que entendemos por «juego». Si se nos pregunta lo que es una proposición —ya debamos responder a otro o a nosotros mismos— daremos ejemplos y con ellos también lo que puede llamarse la serie inductiva de las proposiciones; pues bien, es de *este* modo como tenemos un concepto de proposición. (Compara el concepto de proposición con el concepto de número.)

136. En el fondo dar «Las cosas están así y asá» como forma general de la proposición es lo mismo que explicar: una proposición es todo lo que puede ser verdadero o falso. Pues, en vez de «Las cosas están...» podría también haber dicho: «Esto y aquello es verdadero». (Pero también: «Esto y aquello es falso».) Pero ahora tenemos

'p' es verdadera = p
'p' es falsa = no-p.

Y decir que una proposición es todo lo que puede ser verdadero o falso equivale a decir: llamamos una proposición a aquello a lo que aplicamos *en nuestro lenguaje* el cálculo de las funciones de verdad.

Parece ahora como si la explicación —proposición es cualquier cosa que pueda ser verdadera o falsa— determinase lo que es una proposición diciendo: lo que se ajusta al concepto de 'verdadero', o a lo que el concepto de 'verdadero' se ajusta, eso es una proposición. Es así como si tuviésemos un concepto de verdadero y falso con cuya ayuda pudiésemos entonces determinar lo que es una proposición y lo que no lo es. Lo que *engrana* en el concepto de verdad (como en una rueda dentada), eso es una proposición.

Pero ésta es sólo una mala figura. Es como si se dijera «El rey es *la* pieza a la que se puede anunciar jaque». Pero esto sólo puede querer decir que en nuestro juego de ajedrez sólo se da jaque al rey. Asimismo la proposición de que sólo una *proposición* puede ser verdadera solamente puede querer decir que predicamos «verdadero» y «falso» sólo

---

¿Tengo yo que *saber* si entiendo una palabra? ¿No sucede también que me imagino entender una palabra (no de modo distinto a como me imagino entender una regla de cálculo) y después resulta que no la había entendido? («Yo creía que sabía lo que quiere decir movimiento 'relativo' y "absoluto", pero veo que no lo sabía.»)

geln des Satzbaus (der deutschen Sprache z.B.), in einem andern Sinne durch den Gebrauch des Zeichens im Sprachspiel. Und der Gebrauch der Wörter «wahr» und «falsch» kann auch ein Bestandteil dieses Spiels sein; und dann *gehört* er für uns zum Satz, aber er 'paßt' nicht zu ihm. Wie wir auch sagen können, das Schachgeben *gehöre* zu unserm Begriff vom Schachkönig (gleichsam als ein Bestandteil desselben). Zu sagen, das Schachgeben *passe* nicht auf unsern Begriff von den Bauern, würde heißen, daß ein Spiel, in welchem den Bauern Schach gegeben wird, in welchem etwa der verliert, der seine Bauern verliert,—daß ein solches Spiel uninteressant wäre, oder dumm, oder zu kompliziert, oder dergleichen.

137. Wie ist es denn, wenn wir das Subjekt im Satz bestimmen lernen durch die Frage «Wer oder was...?»—Hier gibt es doch ein '*Passen*' des Subjekts zu dieser Frage; denn wie erführen wir sonst durch die Frage, was das Subjekt ist? Wir erfahren es in ähnlicher Weise, wie wir erfahren, welcher Buchstabe im Alphabet nach dem 'K' kommt, indem wir uns das Alphabet bis zum 'K' hersagen. Inwiefern paßte nun das 'L' zu jener Buchstabenreihe?—Und *insofern* könnte man auch sagen, «wahr» und «falsch» passe zum Satz; und man könnte ein Kind lehren, Sätze von andern Ausdrücken zu unterscheiden, indem man ihm sagt: «Frag dich, ob du danach sagen kannst 'ist wahr'. Wenn diese Worte passen, so ist es ein Satz.» (Und ebenso hätte man sagen können: Frage dich, ob du davor die Worte «Es verhält sich *so*» setzen kannst.)

138. Kann denn aber nicht die Bedeutung eines Wortes, die ich verstehe, zum Sinn des Satzes, den ich verstehe, passen? Oder die Bedeutung eines Wortes zur Bedeutung eines andern?——Freilich, wenn die Bedeutung der *Gebrauch* ist, den wir vom Worte machen, dann hat es keinen Sinn, von so einem Passen zu reden. Nun *verstehen* wir aber die Bedeutung eines Wortes, wenn wir es hören, oder aussprechen; wir erfassen sie mit einem Schlage; und was wir so erfassen, ist doch etwas Andres als der in der Zeit ausgedehnte 'Gebrauch'!

139. Wenn mir jemand z.B. das Wort «Würfel» sagt, so weiß ich, was es bedeutet. Aber kann mir denn die ganze *Verwendung* des Wortes vorschweben, wenn ich es so *verstehe*?

Ja, wird aber anderseits die Bedeutung des Wortes nicht auch durch diese Verwendung bestimmt? Und können sich diese Bestim-

de lo que llamamos una proposición. Y lo que es una proposición está en *un* sentido determinado por las reglas de formación oracional (de la lengua castellana, por ejemplo) y en otro sentido por el uso del signo en el juego de lenguaje. Y el uso de las palabras «verdadero» y «falso» puede ser también una parte constitutiva de ese juego; y entonces *pertenece* para nosotros a la proposición, pero no *'se ajusta'* a ella. Asimismo podríamos también decir que dar jaque *pertenece* a nuestro concepto del rey del ajedrez (como, por así decirlo, una parte constitutiva del mismo). Decir que dar jaque no *se ajusta* a nuestro concepto de los peones significaría que un juego en el que se diese jaque a los peones, en el que, digamos, perdiese aquel que perdiera sus peones, —que un juego así sería poco interesante, o tonto, o complicado, o algo por el estilo.

137. ¿Qué pasa cuando aprendemos a determinar el sujeto de la oración por medio de la pregunta «¿Quién o qué...?»? Aquí hay ciertamente un *'ajustarse'* del sujeto a esta pregunta; ¿pues cómo averiguaríamos si no cuál es el sujeto mediante la pregunta? Lo averiguamos de modo semejante a como averiguamos qué letra del alfabeto viene tras la 'K' recitándonos el alfabeto hasta la 'K'. ¿Hasta qué punto se ajusta entonces la 'L' a esta serie de letras?—Y *en esa medida* podría también decirse que «verdadero» y «falso» se ajustan a la proposición; y se podría enseñar a un niño a distinguir proposiciones de otras expresiones diciéndole: «Pregúntate si puedes decir 'es verdadero' después de ello. Si estas palabras ajustan, entonces es una proposición». (Y del mismo modo se hubiera podido decir: pregúntate si puedes colocar las palabras «Las cosas están *así*:» delante de ello.)

138. ¿Pero no puedo ajustar el significado de una palabra que entiendo con el sentido de una proposición que entiendo? ¿O el significado de una palabra con el significado de otra?——Ciertamente, si el significado es el *uso* que hacemos de la palabra, no tiene sentido ninguno hablar de tal ajuste. Ahora bien, *entendemos* el significado de una palabra cuando la oímos o pronunciamos; lo captamos de golpe; ¡y lo que captamos así seguramente que es algo distinto del 'uso', que es dilatado en el tiempo!

139. Cuando alguien me dice la palabra «cubo», por ejemplo, yo sé lo que significa. ¿Pero puede venirme a las mientes el *empleo* completo de la palabra, cuando la *entiendo* así?

Sí, pero por otro lado, ¿no está el significado de la palabra deter-

mungen nun widersprechen? Kann, was wir so *mit einem Schlage* erfassen, mit einer Verwendung übereinstimmen, zu ihr passen, oder nicht zu ihr passen? Und wie kann das, was uns in einem Augenblick gegenwärtig ist, was uns in einem Augenblick vorschwebt, zu einer *Verwendung* passen?

Was ist es denn eigentlich, was uns vorschwebt, wenn wir ein Wort *verstehen*?—Ist es nicht etwas, wie ein Bild? Kann es nicht ein Bild *sein*?

Nun, nimm an, beim Hören des Wortes «Würfel» schwebt dir ein Bild vor. Etwa die Zeichnung eines Würfels. In wiefern kann dies Bild zu einer Verwendung des Wortes «Würfel» passen, oder nicht zu ihr passen?—Vielleicht sagst du: «das ist einfach;—wenn mir dieses Bild vorschwebt und ich zeige z.B. auf ein dreieckiges Prisma und sage, dies sei ein Würfel, so paßt diese Verwendung nicht zum Bild.»—Aber paßt sie nicht? Ich habe das Beispiel absichtlich so gewählt, daß es ganz leicht ist, sich eine *Projektionsmethode* vorzustellen, nach welcher das Bild nun doch paßt.

Das Bild des Würfels *legte* uns allerdings eine gewisse Verwendung *nahe*, aber ich konnte es auch anders verwenden.

140. Welcher Art war dann aber mein Irrtum; der, welchen man so ausdrücken möchte: ich hätte geglaubt, das Bild zwinge mich nun zu einer bestimmten Verwendung? Wie konnte ich denn das glauben? Was *habe*

(*a*) «Ich glaube, das richtige Wort in diesem Fall ist...». Zeigt das nicht, daß die Bedeutung des Worts ein Etwas ist, das uns vorschwebt, und das gleichsam das genaue Bild ist, welches wir hier brauchen wollen? Denke, ich wählte zwischen den Wörtern «stattlich», «würdevoll», «stolz», «Achtung gebietend»; ist es nicht, als ob ich zwischen den Zeichnungen in einer Mappe wählte?—Nein; daß man vom *treffenden Wort* redet, *zeigt* nicht die Existenz eines Etwas welches etc. Vielmehr ist man geneigt, von jenem bildartigen Etwas zu sprechen, weil man ein Wort als treffend empfinden kann; zwischen Worten oft, wie zwischen ähnlichen, aber doch nicht gleichen Bildern, wählt; weil man Bilder oft statt Wörtern, oder zur Illustration von Wörtern gebraucht; etc.

(*b*) Ich sehe ein Bild: es stellt einen alten Mann dar, der auf einen Stock gestützt einen steilen Weg aufwärts geht.—Und wie das? Konnte es nicht auch so aussehen, wenn er in dieser Stellung die Straße hinunterrutschte? Ein Marsbewohner würde das Bild vielleicht so beschreiben. Ich brauche nicht zu erklären, warum *wir* es nicht so beschreiben.

minado también por este empleo? ¿Y no pueden entonces contradecirse estos modos de determinación? ¿Puede lo que captamos *de golpe* concordar con un empleo, ajustarse a él o no ajustarse a él? ¿Y cómo puede lo que se nos presenta en un instante, lo que nos viene a las mientes en un instante, ajustarse a un *empleo*?

¿Qué es lo que realmente nos viene a las mientes cuando *entendemos* una palabra?—¿No es algo como una figura? ¿No puede *ser* una figura?

Bueno, supón que al oír la palabra «cubo» te viene a las mientes una figura. El dibujo de un cubo, pongamos por caso. ¿Hasta qué punto esta figura puede ajustarse a un empleo de la palabra «cubo» o no ajustarse a él?—Quizá digas: «eso es sencillo; —si me viene a las mientes esa figura y señalo, por ejemplo, un prisma triangular y digo que es un cubo, entonces este empleo no se ajusta a la figura.»—¿Pero no se ajusta? He elegido el ejemplo intencionadamente de manera que sea muy fácil imaginarse un *método de proyección* según el cual la figura ajusta después de todo.

La figura del cubo nos *insinuó* ciertamente un determinado empleo, pero yo también podía emplearla de manera diferente.

140. ¿Pero entonces de qué tipo era mi error?; ¿del que podría expresarse así: yo creía que la figura me forzaba a un empleo determinado? ¿Cómo pude, pues, creer eso? ¿Qué es lo que *he* creído? ¿Aca-

---

a) «Creo que la palabra correcta en este caso es...» ¿No muestra esto que el significado de una palabra es lo que nos viene a las mientes y que es en cierto modo la figura exacta que queremos usar aquí? Imagina que yo eligiera entre las palabras «arrogante», «solemne», «soberbio», «venerable»; ¿no es como si eligiera entre los dibujos de una carpeta?—No; que se hable de la *palabra acertada* no *muestra* la existencia de un algo que, etcétera. Más bien nos sentimos inclinados a hablar de este algo figurativo porque se puede sentir que una palabra es acertada; se elige frecuentemente entre palabras como entre figuras semejantes, pero no idénticas; porque frecuentemente se usan figuras en lugar de palabras o como ilustración de las palabras; etcétera.

b) Veo una figura: representa a un hombre viejo que apoyado en un bastón asciende por un camino empinado.—¿Pero cómo? ¿No podría tener el mismo aspecto si estuviera resbalando hacia abajo en esa posición? Un marciano quizá describiera así la figura. Yo no necesito explicar por qué *nosotros* no la describimos así.

ich da geglaubt? Gibt es denn ein Bild, oder etwas einem Bild Ähnliches, das uns zu einer bestimmten Anwendung zwingt, und war mein Irrtum also eine Verwechslung?—Denn wir könnten geneigt sein, uns auch so auszudrücken: wir seien höchstens unter einem psychologischen Zwang, aber unter keinem logischen. Und da scheint es ja völlig, als kennten wir zweierlei Fälle.

Was tat denn mein Argument? Es machte darauf aufmerksam (erinnerte uns daran), daß wir unter Umständen bereit wären, auch einen andern Vorgang «Anwendung des Würfelbildes» zu nennen als nur den, an welchen wir ursprünglich gedacht hatten. Unser 'Glaube, das Bild zwinge uns zu einer bestimmten Anwendung', bestand also darin, daß uns nur der eine Fall und kein andrer einfiel. «Es gibt auch eine andere Lösung» heißt: es gibt auch etwas Anderes, was ich bereit bin «Lösung» zu nennen; worauf ich bereit bin, das und das Bild, die und die Analogie anzuwenden, etc.

Und das Wesentliche ist nun, daß wir sehen, daß uns das Gleiche beim Hören des Wortes vorschweben, und seine Anwendung doch eine andere sein kann. Und hat es dann beide Male die *gleiche* Bedeutung? Ich glaube, das werden wir verneinen.

141. Aber wie, wenn uns nicht einfach das Bild des Würfels, sondern dazu auch die Projektionsmethode vorschwebt?—Wie soll ich mir das denken?—Etwa so, daß ich ein Schema der Projektionsart vor mir sehe. Ein Bild etwa, das zwei Würfel zeigt, durch Projektionsstrahlen miteinander verbunden.—Aber bringt mich denn das wesentlich weiter? Kann ich mir nun nicht auch verschiedene Anwendungen *dieses* Schemas denken?—Ja aber kann mir denn also nicht eine *Anwendung vorschweben*?—Doch; nur müssen wir uns über unsre Anwendung dieses Ausdrucks klarer werden. Nimm an, ich setze jemandem verschiedene Projektionsmethoden auseinander, damit er sie dann anwende; und fragen wir uns, in welchem Falle wir sagen werden, es schwebe ihm *die* Projektionsmethode vor, welche ich meine.

Wir erkennen dafür nun offenbar zweierlei Kriterien an: Einerseits das Bild (welcher Art immer es sei), welches ihm zu irgendeiner Zeit vorschwebt; anderseits die Anwendung, die er—im Laufe der Zeit—von dieser Vorstellung macht. (Und ist es hier nicht klar, daß es durchaus unwesentlich ist, daß dieses Bild ihm in der Phantasie vorschwebt, und nicht viel mehr als eine Zeichnung vor ihm liegt, oder als Modell; oder auch von ihm als Modell hergestellt wird?)

Können nun Bild und Anwendung kollidieren? Nun, sie können in-

so hay una figura, o algo semejante a una figura, que nos fuerce a una aplicación determinada, y mi error era por tanto una confusión?—Pues podríamos sentirnos inclinados a expresarnos también así: estamos a lo sumo bajo una compulsión psicológica, no lógica. Y entonces parece enteramente como si conociéramos dos tipos de casos.

¿Qué efectuó, pues, mi argumento? Nos hizo advertir (nos recordó) que bajo ciertas circunstancias estaríamos dispuestos a llamar también «aplicación de la figura cúbica» a otro proceso, además de aquel en el que habíamos pensado originalmente. Nuestra 'creencia en que la figura nos fuerza a una determinada aplicación' consistía, pues, en que sólo se nos ocurrió el primer caso y no otro. «Hay también otra solución», quiero decir: hay también algo distinto que estoy dispuesto a llamar «solución»; a lo que estoy dispuesto a aplicar esta y aquella figura, tal y cual analogía, etcétera.

Y ahora lo esencial es que veamos que al oír la palabra puede que nos venga a las mientes lo mismo y a pesar de todo ser distinta su aplicación. ¿Y tiene entonces el *mismo* significado las dos veces? Creo que lo negaríamos.

141. ¿Y qué pasa si nos viene a las mientes no sólo la figura del cubo, sino también el método de proyección?—¿Cómo debo imaginarme eso?—Quizá de modo que veo ante mí un esquema del modo de proyección. Una figura, pongamos por caso, que muestra dos cubos conectados entre sí por medio de líneas de proyección.—¿Pero me lleva esto sustancialmente más allá? ¿No puedo ahora imaginarme también diferentes aplicaciones de este esquema?—Sí, ¿pero no puede entonces también *venirme a las mientes una aplicación*?—Sí, por cierto; sólo que hemos de tener claridad acerca de nuestra aplicación de *esta* expresión. Supóngase que le expongo a alguno diferentes métodos de proyección para que él los aplique después; y preguntémonos en qué casos diríamos que le vino a las mientes *el* método de proyección al que yo me refiero.

Pues bien, reconocemos para esto manifiestamente dos tipos de criterios: por un lado la figura (de cualquier género que sea) que le viene a las mientes en un cierto momento; por otro lado la aplicación que él —en el curso del tiempo— hace de esta imagen. (¿Y no resulta aquí claro que es absolutamente inesencial que esta figura le venga a las mientes en la imaginación y no como un dibujo o como un modelo colocado ante él; o también como un modelo fabricado por él?)

¿Pueden entonces entrar en colisión figura y aplicación? Bueno,

sofern kollidieren, als uns das Bild eine andere Verwendung erwarten läßt; weil die Menschen im allgemeinen von *diesem* Bild *diese* Anwendung machen.

Ich will sagen: Es gibt hier einen *normalen* Fall und abnormale Fälle.

142. Nur in normalen Fällen ist der Gebrauch der Worte uns klar vorgezeichnet; wir wissen, haben keinen Zweifel, was wir in diesem oder jenem Fall zu sagen haben. Je abnormaler der Fall, desto zweifelhafter wird es, was wir nun hier sagen sollen. Und verhielten sich die Dinge ganz anders, als sie sich tatsächlich verhalten——gäbe es z.B. keinen charakteristischen Ausdruck des Schmerzes, der Furcht, der Freude; würde, was Regel ist, Ausnahme und was Ausnahme, zur Regel; oder würden beide Erscheinungen von ungefähr gleicher Häufigkeit——so verlören unsere normalen Sprachspiele damit ihren Witz.—Die Prozedur, ein Stück Käse auf die Wage zu legen und nach dem Ausschlag der Wage den Preis zu bestimmen, verlöre ihren Witz, wenn es häufiger vorkäme, daß solche Stücke ohne offenbare Ursache plötzlich anwüchsen, oder einschrumpften. Diese Bemerkung wird klarer werden, wenn wir über Dinge, wie das Verhältnis des Ausdrucks zum Gefühl und Ähnliches reden werden.

143. Betrachten wir nun diese Art von Sprachspiel: B soll auf den Befehl des A Reihen von Zeichen niederschreiben nach einem bestimmten Bildungsgesetz.

Die erste dieser Reihen soll die sein der natürlichen Zahlen im Dezimalsystem.—Wie lernt er dieses System verstehen?—Zunächst werden ihm Zahlenreihen vorgeschrieben und er wird angehalten, sie nachzuschreiben. (Stoß dich nicht an dem Wort «Zahlenreihen», es ist hier nicht unrichtig verwendet!) Und schon hier gibt es eine normale und eine abnormale Reaktion des Lernenden.—Wir führen ihm etwa zuerst beim Nachschreiben der Reihe 0 bis 9 die Hand; dann aber wird die *Möglichkeit der Verständigung* daran hängen, daß er nun selbständig weiterschreibt.—Und hier können wir uns, z.B., denken, daß er nun zwar selbständig Ziffern kopiert, aber nicht nach der Reihe, sondern regellos einmal die, einmal die. Und dann hört *da* die Verständigung auf.—Oder aber er macht '*Fehler*' in der Reihenfolge.—Der Unterschied zwischen diesem und dem ersten Fall ist natürlich einer der Häufigkeit.—Oder: er macht einen *systematischen* Fehler, er schreibt z.B. immer nur jede zweite Zahl nach; oder er kopiert die Reihe 0, 1, 2, 3, 4, 5,... so: 1, 0, 3, 2, 5, 4,... Hier werden wir beinahe versucht sein zu sagen, er habe uns *falsch* verstanden.

pueden entrar en colisión en la medida en que la figura nos hace esperar un empleo diferente; porque los hombres hacen en general *esta* aplicación de *esta* figura.

Pretendo decir: hay aquí un caso *normal* y casos anormales.

142. Sólo en los casos normales nos es claramente prescrito el uso de una palabra; sabemos, no tenemos duda, qué hemos de decir en este o aquel caso. Cuanto más anormal es el caso, más dudoso se vuelve lo que debemos decir entonces. Y si las cosas fueran totalmente distintas de como efectivamente son —si no hubiera, por ejemplo, ninguna expresión característica de dolor, de miedo, de alegría; si la regla se convirtiera en excepción y la excepción en regla; o si ambas se convirtieran en fenómenos de aproximadamente la misma frecuencia— entonces nuestros juegos de lenguaje normales perderían con ello su quid.—El procedimiento de poner una loncha de queso en la balanza y determinar el precio por la oscilación de la balanza perdería su quid si sucediese frecuentemente que tales lonchas crecen o encogen repentinamente sin causa aparente. Esta anotación se aclarará más cuando hablemos de cosas como la relación de la expresión con el sentimiento y similares.

143. Examinemos ahora este tipo de juego de lenguaje: B debe poner por escrito, siguiendo la orden de A, series de signos de acuerdo con una determinada ley de formación.

La primera de estas series debe ser la de los números naturales en el sistema decimal.—¿Cómo aprende a entender este sistema?—En primer lugar se le escriben series de números a modo de muestra y se le exhorta a copiarlas. (No te choque la expresión «series de números»; ¡no se la emplea aquí incorrectamente!) Y ya hay aquí una reacción normal y una anormal por parte del aprendiz.—Tal vez guiemos su mano primero al copiar la serie del 0 al 9; pero luego la *posibilidad de comprensión* dependerá de que continúe escribiendo independientemente.—Y aquí podemos imaginarnos, por ejemplo, que copia ciertamente las cifras de modo independiente, pero no la serie, sino unas veces una y otras veces otra sin regla alguna. Y entonces *ahí* acaba la comprensión.—O también que él haga *faltas* en el orden de la serie.—La diferencia entre éste y el primer caso es naturalmente de frecuencia.—O: él hace una falta *sistemática*, copia siempre, por ejemplo, sólo un número de cada dos; o copia la serie 0, 1, 2, 3, 4, 5,... así: 1, 0, 3, 2, 5, 4,... Aquí casi estaremos tentados de decir que nos ha entendido *incorrectamente*.

Aber merke: Es gibt keine scharfe Grenze zwischen einem regellosen und einem systematischen Fehler. D.h., zwischen dem, was du einen «regellosen», und dem, was du einen «systematischen Fehler» zu nennen geneigt bist.

Man kann ihm nun vielleicht den systematischen Fehler abgewöhnen (wie eine Unart). Oder, man läßt seine Art des Kopierens gelten und trachtet, ihm die normale Art als eine Abart, Variation, der seinigen beizubringen.—Und auch hier kann die Lernfähigkeit unseres Schülers abbrechen.

144. Was meine ich denn, wenn ich sage «hier *kann* die Lernfähigkeit des Schülers abbrechen»? Teile ich das aus meiner Erfahrung mit? Natürlich nicht. (Auch wenn ich so eine Erfahrung gemacht hätte.) Und was tue ich denn mit jenem Satz? Ich möchte doch, daß du sagst: «Ja, es ist wahr, das könnte man sich auch denken, das könnte auch geschehen!»—Aber wollte ich Einen darauf aufmerksam machen, daß er imstande ist, sich dies vorzustellen?——Ich wollte dies Bild vor seine Augen stellen, und seine *Anerkennung* dieses Bildes besteht darin, daß er nun geneigt ist, einen gegebenen Fall anders zu betrachten: nämlich ihn mit *dieser* Bilderreihe zu vergleichen. Ich habe seine *Anschauungsweise* geändert. (Indische Mathematiker: «Sieh dies an!»)

145. Der Schüler schreibe nun die Reihe 0 bis 9 zu unsrer Zufriedenheit.—Und dies wird nur der Fall sein, wenn ihm dies *oft* gelingt, nicht, wenn er es einmal unter hundert Versuchen richtig macht. Ich führe ihn nun weiter in der Reihe und lenke seine Aufmerksamkeit auf die Wiederkehr der ersten Reihe in den Einern; dann auf diese Wiederkehr in den Zehnern. (Was nur heißt, daß ich gewisse Betonungen anwende, Zeichen unterstreiche, in der und der Weise untereinander schreibe, und dergleichen.)—Und nun setzt er einmal die Reihe selbständig fort,—oder er tut es nicht.—Aber warum sagst du das; *das* ist selbstverständlich!—Freilich; ich wollte nur sagen: die Wirkung jeder weiteren *Erklärung* hänge von seiner *Reaktion* ab.

Aber nehmen wir nun an, er setzt, nach einigen Bemühungen des Lehrers, die Reihe richtig fort, d.h. so, wie wir es tun. Nun können wir also sagen: er beherrscht das System.—Aber wie weit muß er die Reihe

---

Was wir zur Erklärung der Bedeutung, ich meine der Wichtigkeit, eines Begriffs sagen müssen, sind oft außerordentlich allgemeine Naturtatsachen. Solche, die wegen ihrer großen Allgemeinheit kaum je erwähnt werden.

Pero obsérvese: no hay límite nítido entre una falta carente de regla y una sistemática. Es decir: entre lo que estás inclinado a llamar una «falta carente de regla» y una «sistemática».

Tal vez se lo pueda deshabituar de la falta sistemática (como de un vicio). O se pueda aceptar su modo de copiar y tratar de hacerle comprender el modo normal como una variedad, una variante, del suyo.—Y también aquí la capacidad de aprender de nuestro alumno puede quebrarse.

144. ¿Qué significo cuando digo «aquí la capacidad de aprender de nuestro alumno *puede* quebrarse»? ¿Comunico esto por mi experiencia? Naturalmente que no. (Aunque yo haya tenido una experiencia así.) ¿Qué hago, pues, con esa proposición? Me gustaría por cierto que dijeras: «Sí, es verdad, ¡podría pensarse eso, podría también suceder eso!».—¿Pero trataba yo de advertirle a alguien que era capaz de imaginarse eso?——Yo trataba de poner esa figura ante su vista y su *aceptación* de esta figura consiste en que él esté ahora dispuesto a considerar de modo diferente un caso dado: a saber, a compararlo con *esta* serie de figuras. He alterado su *modo de ver*. (Matemáticos indios: «¡Mira esto!».)

145. El alumno escribe ahora la serie del 0 al 9 a nuestra satisfacción. -Y esto sólo será el caso si le sale bien *con frecuencia*, no si lo hace correctamente una vez entre cien intentos. Lo adentro más allá en la serie y llamo su atención hacia la recurrencia de la primera serie en las unidades; después hacia esa recurrencia en las decenas. (Lo que sólo quiere decir que empleo ciertos énfasis, subrayo signos, escribo unos bajo otros de tales y cuales modos, y cosas por el estilo.)—Y entonces él continúa en algún punto la serie por sí mismo, —o no lo hace.—¿Pero por qué dices eso?; ¡*eso* es evidente!—Naturalmente, sólo pretendía decir: el efecto de cualquier *explicación* ulterior depende de su *reacción*.

Pero supongamos ahora que, tras algunos esfuerzos del maestro, él continúa la serie correctamente, es decir, como lo hacemos nosotros. Pues bien, ahora podemos decir: él domina el sistema.—¿Pero hasta

---

Lo que hemos de decir para explicar la significación, quiero decir la importancia, de un concepto, son a menudo hechos naturales extremadamente generales, los cuales, a causa de su gran generalidad, apenas son mencionados jamás.

richtig fortsetzen, damit wir das mit Recht sagen können? Es ist klar: du kannst hier keine Begrenzung angeben.

146. Wenn ich nun frage: «Hat er das System verstanden, wenn er die Reihe hundert Stellen weit fortsetzt?» Oder—wenn ich in unserm primitiven Sprachspiel nicht von 'verstehen' reden soll: Hat er das System inne, wenn er die Reihe bis *dorthin* richtig fortsetzt?—Da wirst du vielleicht sagen: Das System innehaben (oder auch, verstehen) kann nicht darin bestehen, daß man die Reihe bis zu *dieser*, oder bis zu *jener* Zahl fortsetzt; *das* ist nur die Anwendung des Verstehens. Das Verstehen selbst ist ein Zustand, *woraus* die richtige Verwendung entspringt.

Und an was denkt man da eigentlich? Denkt man nicht an das Ableiten einer Reihe aus ihrem algebraischen Ausdruck? Oder doch an etwas Analoges?—Aber da waren wir ja schon einmal. Wir können uns ja eben mehr als *eine* Anwendung eines algebraischen Ausdrucks denken; und jede Anwendungsart kann zwar wieder algebraisch niedergelegt werden, aber dies führt uns selbstverständlich nicht weiter.—Die Anwendung bleibt ein Kriterium des Verständnisses.

147. «Aber wie kann sie das sein? Wenn *ich* sage, ich verstehe das Gesetz einer Reihe, so sage ich es doch nicht auf Grund der *Erfahrung*, daß ich bis jetzt den algebraischen Ausdruck so und so angewandt habe! Ich weiß doch von mir selbst jedenfalls, daß ich die und die Reihe meine; gleichgültig, wieweit ich sie tatsächlich entwickelt habe.»—

Du meinst also: du weißt die Anwendung des Gesetzes der Reihe, auch ganz abgesehen von einer Erinnerung an die tatsächlichen Anwendungen auf bestimmte Zahlen. Und du wirst vielleicht sagen: «Selbstverständlich! denn die Reihe ist ja unendlich und das Reihenstück, das ich entwickeln konnte, endlich.»

148. Worin aber besteht dies Wissen? Laß mich fragen: *Wann* weißt du diese Anwendung? Immer? Tag und Nacht? oder nur während du gerade an das Gesetz der Reihe denkst? D.h.: Weißt du sie, wie du auch das ABC und das Einmaleins weißt; oder nennst du 'Wissen' einen Bewußtheitszustand oder Vorgang—etwa ein An-etwas-denken, oder dergleichen?

149. Wenn man sagt, das Wissen des ABC sei ein Zustand der Seele, so denkt man an den Zustand eines Seelenapparats (etwa unsres Gehirns), mittels welches wir die *Äußerungen* dieses Wissens erklären. Einen sol-

dónde tiene él que continuar la serie correctamente para que tengamos derecho a decirlo? Está claro: no puedes indicar aquí límite alguno.

146. Supongamos que ahora pregunto: «¿Ha entendido él el sistema si continúa la serie hasta el centésimo lugar?». O —si en nuestro juego de lenguaje primitivo no debo hablar de 'entender': ¿ha interiorizado él el sistema si continúa correctamente la serie hasta *allí*?— Quizás ahí digas: interiorizar el sistema (o también, entenderlo) no puede consistir en continuar la serie hasta *este* o hasta *aquel* número; *eso* es sólo la aplicación de la comprensión. La comprensión misma es un estado *del cual* brota el empleo correcto.

¿Y en qué se piensa ahí realmente? ¿No se piensa en la derivación de una serie a partir de su expresión algebraica? ¿O por lo menos en algo análogo?—Pero ahí es donde ya estábamos antes. Nos podemos imaginar, en efecto, más de *una* aplicación de una fórmula algebraica; y cada tipo de aplicación puede a su vez ser formulado algebraicamente, pero esto no nos lleva más allá.—La aplicación continúa siendo un criterio de comprensión.

147. «¿Pero cómo puede ser esto? ¡Cuando *yo* digo que entiendo la ley de una serie, seguro que no lo digo sobre la base de la *experiencia* de haber aplicado hasta ahora la fórmula algebraica de tal y cual manera! Seguro que sé en todo caso por mí mismo que significo la serie de este y aquel modo; da igual hasta dónde la haya desarrollado de hecho.»—

Quieres decir, pues: conoces la aplicación de la ley de la serie prescindiendo totalmente de un recuerdo de las aplicaciones efectivas a determinados números. Y quizá digas: «¡Evidentemente! Puesto que la serie es en efecto infinita y el trozo de serie que yo pude desarrollar, finito».

148. ¿Pero en qué consiste este saber? Permítaseme preguntar: *¿cuándo* conoces esa aplicación? ¿Siempre? ¿Día y noche?, ¿o sólo mientras piensas efectivamente en la ley de la serie? Es decir: ¿la conoces como sabes el ABC y la tabla de multiplicar; o llamas 'saber' a un estado de conciencia o a un proceso, —digamos un pensar-en-algo, o cosa por el estilo?

149. Si se dice que saber el ABC es un estado de la mente, se piensa en el estado de un aparato mental (quizá de nuestro cerebro) mediante el cual explicamos las *manifestaciones* de este saber. Un tal es-

chen Zustand nennt man eine Disposition. Es ist aber nicht einwandfrei, hier von einem Zustand der Seele zu reden, insofern es für den Zustand zwei Kriterien geben sollte; nämlich ein Erkennen der Konstruktion des Apparates, abgesehen von seinen Wirkungen. (Nichts wäre hier verwirrender als der Gebrauch der Wörter «bewußt» und «unbewußt» für den Gegensatz von Bewußtseinszustand und Disposition. Denn jenes Wortpaar verhüllt einen grammatischen Unterschied.)

150. Die Grammatik des Wortes «wissen» ist offenbar eng verwandt der Grammatik der Worte «können», «imstande sein». Aber auch eng verwandt der des Wortes «verstehen». (Eine Technik 'beherrschen'.)

151. Nun gibt es aber auch *diese* Verwendung des Wortes «wissen»: wir sagen «Jetzt weiß ich's!»—und ebenso «Jetzt kann ich's!» und «Jetzt versteh ich's!»

Stellen wir uns dieses Beispiel vor: A schreibt Reihen von Zahlen an; B sieht ihm zu und trachtet, in der Zahlenfolge ein Gesetz zu finden. Ist es ihm gelungen, so ruft er: « Jetzt kann ich fortsetzen!»——Diese Fähigkeit, dieses Verstehen ist also etwas, was in einem Augenblick eintritt. Schauen wir also nach: Was ist es, was hier eintritt?—A habe die Zahlen 1, 5, 11, 19, 29 hingeschrieben; da sagt B, jetzt wisse er weiter. Was geschah da? Es konnte verschiedenerlei geschehen sein; z.B.: Während A langsam eine Zahl nach der andern hinsetzte, ist B damit beschäftigt,

---

(*a*) «Ein Wort verstehen», ein Zustand. Aber ein *seelischer* Zustand?—Betrübnis, Aufregung, Schmerzen, nennen wir seelische Zustände. Mache diese grammatische Betrachtung: Wir sagen

«Er war den ganzen Tag betrübt».

«Er war den ganzen Tag in großer Aufregung».

«Er hatte seit gestern ununterbrochen Schmerzen».—

Wir sagen auch «Ich verstehe dieses Wort seit gestern». Aber «ununterbrochen»?—Ja, man kann von einer Unterbrechung des Verstehens reden. Aber in welchen Fällen? Vergleiche: «Wann haben deine Schmerzen nachgelassen?» und «Wann hast du aufgehört, das Wort zu verstehen?»

(*b*) Wie, wenn man fragte: Wann *kannst* du Schach spielen? Immer? oder während du einen Zug machst? Und während jedes Zuges das ganze Schach?—Und wie seltsam, daß Schachspielenkönnen so kurze Zeit braucht, und eine Partie so viel länger.

tado se llama una disposición. Pero no está libre de objeciones hablar aquí de un estado de la mente en tanto que debe haber dos criterios para ese estado; a saber, un conocimiento de la construcción del aparato independientemente de sus efectos. (Nada sería más desconcertante aquí que el uso de las palabras «consciente» e «inconsciente» para el contraste entre estado de conciencia y disposición. Pues este par de palabras oculta una diferencia gramatical.)

150. La gramática de la palabra «saber» está evidentemente emparentada de cerca con la gramática de las palabras «poder», «ser capaz». Pero también emparentada de cerca con la de la palabra «entender». ('Dominar' una técnica.)

151. Pero hay también *este* empleo de la palabra «saber»: decimos «¡Ahora lo sé!», y similarmente «¡Ahora puedo hacerlo!» y «¡Ahora lo entiendo!».

Imaginémonos este ejemplo: A apunta series de números; B lo mira y trata de hallar una ley en la secuencia de números. Si lo logra, exclama: «¡Ahora puedo continuar!».—Esta capacidad, esta comprensión, es, pues, algo que sobreviene en un instante. Vamos, pues, a ver: ¿qué es lo que sobrevino aquí?—A ha anotado los números 1, 5, 11, 19, 29; en este punto B dice que él sabe seguir. ¿Qué sucedió ahí? Pueden haber sucedido varias cosas; por ejemplo: mientras A ponía lentamente un número tras otro, B se ocupaba de ensayar diversas fórmulas algebraicas sobre los números apuntados. Cuando A ha es-

---

a) «Entender una palabra»: un estado. ¿Pero un estado *mental*? —Llamamos «estados mentales» a la depresión, la excitación, el dolor. Haz este examen gramatical: decimos «Estuvo todo el día deprimido».

«Estuvo todo el día con gran excitación».

«Tuvo desde ayer un dolor ininterrumpido».—

Decimos también: «Entiendo esta palabra desde ayer». ¿Pero «ininterrumpidamente»?—Sí, puede hablarse de una interrupción de la comprensión. ¿Pero en qué casos? Compara: «¿Cuándo han disminuido tus dolores?» y «¿Cuándo has dejado de entender la palabra?».

b) ¿Qué pasa si se pregunta: cuándo *sabes* jugar al ajedrez? ¿Siempre?, ¿o mientras haces una jugada? ¿Y conoces todo el juego mientras haces cada jugada?—¡Y qué extraño que saber jugar al ajedrez necesite tan poco tiempo y una partida necesite tantísimo más!

verschiedene algebraische Formeln an den angeschrie benen Zahlen zu versuchen. Als A die Zahl 19 geschrieben hatte, versuchte B die Formel $a_n = n^2 + n - 1$; und die nächste Zahl bestätigte seine Annahme.

Oder aber: B denkt nicht an Formeln. Er sieht mit einem gewissen Gefühl der Spannung zu, wie A seine Zahlen hinschreibt; dabei schwimmen ihm allerlei unklare Gedanken im Kopf. Endlich fragt er sich «Was ist die Reihe der Differenzen?» Er findet: 4, 6, 8, 10 und sagt: Jetzt kann ich weiter.

Oder er sieht hin und sagt: «Ja, *die* Reihe kenn' ich»—und setzt sie fort; wie er's etwa getan hätte, wenn A die Reihe 1, 3, 5, 7, 9 hingeschrieben hätte.—Oder er sagt garnichts und schreibt bloß die Reihe weiter. Vielleicht hatte er eine Empfindung, die man «das ist leicht!» nennen kann. (Eine solche Empfindung ist z.B. die, eines leichten, schnellen Einziehens des Atems, ähnlich wie bei einem gelinden Schreck.)

152. Aber sind denn diese Vorgänge, die ich da beschrieben habe, das *Verstehen*?
«B versteht das System der Reihe» heißt doch nicht einfach: B fällt die Formel «a_n =...» ein! Denn es ist sehr wohl denkbar, daß ihm die Formel einfällt und er doch nicht versteht. «Er versteht» muß mehr beinhalten als: ihm fällt die Formel ein. Und ebenso auch mehr, als irgendeiner jener, mehr oder weniger charakteristischen, *Begleitvorgänge*, oder Äußerungen, des Verstehens.

153. Wir versuchen nun, den seelischen Vorgang des Verstehens, der sich, scheint es, hinter jenen gröbern und uns daher in die Augen fallenden Begleiterscheinungen versteckt, zu erfassen. Aber das gelingt nicht. Oder, richtiger gesagt: es kommt garnicht zu einem wirklichen Versuch. Denn auch angenommen, ich hätte etwas gefunden, was in allen jenen Fällen des Verstehens geschähe,—warum sollte *das* nun das Verstehen sein? Ja, wie konnte denn der Vorgang des Verstehens versteckt sein, wenn ich doch sagte «Jetzt verstehe ich», *weil* ich verstand?! Und wenn ich sage, er ist versteckt,—wie weiß ich denn, wonach ich zu suchen habe? Ich bin in einem Wirrwarr.

154. Aber halt!—wenn «jetzt verstehe ich das System» nicht das Gleiche sagt, wie «mir fällt die Formel... ein» (oder «ich spreche die Formel aus», «ich schreibe sie auf», etc.)—folgt daraus, daß ich den Satz «jetzt verstehe ich...», oder «jetzt kann ich fortsetzen», als Beschreibung eines Vorgangs verwende, der hinter, oder neben dem des Aussprechens der Formel besteht?

crito el número 19, B ensayó la fórmula $a_n = n^2 + n - 1$; y el siguiente número confirmó su suposición.

O también: B no piensa en fórmulas. Mira con un cierto sentimiento de tensión cómo A anota sus números; a la vez le flotan toda clase de confusos pensamientos en la cabeza. Finalmente se pregunta «¿Cuál es la serie de las diferencias?». Encuentra: 4, 6, 8, 10 y dice: ahora puedo seguir.

U observa y dice: «Sí, conozco *esa* serie» —y la continúa igual que lo hubiera hecho si A hubiese anotado la serie 1, 3, 5, 7, 9.—O no dice nada en absoluto y simplemente prosigue la serie. Quizá tenga una sensación que puede llamarse «¡eso es fácil!». (Una tal sensación es, por ejemplo, la de una leve y rápida aspiración de aliento, semejante a la de un ligero sobresalto.)

152. ¿Pero son los procesos que aquí he descrito la *comprensión*?

Seguramente, «B entiende el sistema de la serie» no quiere decir simplemente: ¡a B se le ocurre la fórmula «a_n=...»! Pues es perfectamente imaginable que se le ocurra la fórmula y sin embargo no entienda. «Él entiende» ha de cumplir más cosas que: se le ocurre la fórmula. E igualmente, también más que cualquiera de esos *procesos concomitantes*, o manifestaciones, de la comprensión.

153. Tratamos, pues, de apresar el proceso mental de entender que parece ocultarse tras esos fenómenos concomitantes más gruesos y por ello más visibles. Pero no da resultado. O dicho más correctamente: no alcanza en absoluto a ser un intento real. Pues aun suponiendo que yo hubiese hallado algo que sucediera en todos esos casos de comprensión—¿por qué habría de ser entonces *eso* la comprensión? Sí, ¡¿cómo pudo ocultarse el proceso de la comprensión, si en efecto dije «Ahora entiendo» *porque* entendí?! Y si digo que está oculto—¿cómo sé entonces dónde tengo que buscar? Estoy hecho un lío.

154. ¡Pero alto! —si «ahora entiendo el sistema» no dice lo mismo que «se me ocurre la fórmula...» (o «pronuncio la fórmula», «anoto la fórmula», etcétera).—¿Se sigue de ello que empleo la oración «ahora entiendo...», o «ahora puedo continuar», como descripción de un proceso que ocurre detrás o al lado del de pronunciar la fórmula?

Si algo ha de haber 'detrás del pronunciar la fórmula', son *ciertas circunstancias* que me justifican al decir que podría continuar, cuando se me ocurre la fórmula.

Wenn etwas 'hinter dem Aussprechen der Formel' stehen muß, so sind es *gewisse Umstände*, die mich berechtigen, zu sagen, ich könne fortsetzen,—wenn mir die Formel einfällt.

Denk doch einmal garnicht an das Verstehen als 'seelischen Vorgang'!—Denn *das* ist die Redeweise, die dich verwirrt. Sondern frage dich: in was für einem Fall, unter was für Umständen sagen wir denn «Jetzt weiß ich weiter»? ich meine, wenn mir die Formel eingefallen ist.—

In dem Sinne, in welchem es für das Verstehen charakteristische Vorgänge (auch seelische Vorgänge) gibt, ist das Verstehen kein seelischer Vorgang.

(Das Ab- und Zunehmen einer Schmerzempfindung, das Hören einer Melodie, eines Satzes: seelische Vorgänge.)

155. Ich wollte also sagen: Wenn er plötzlich weiter wußte, das System verstand, so hatte er vielleicht ein besonderes Erlebnis—welches er etwa beschreiben wird, wenn man ihn fragt «Wie war das, was ging da vor, als du das System plötzlich begriffst?», ähnlich wie wir es oben beschrieben haben——das aber, was ihn für uns berechtigt, in so einem Fall zu sagen, er verstehe, er wisse weiter, sind die *Umstände*, unter denen er ein solches Erlebnis hatte.

156. Dies wird klarer werden, wenn wir die Betrachtung eines andern Wortes einschalten, nämlich des Wortes «*lesen*». Zuerst muß ich bemerken, daß ich zum 'Lesen', in dieser Betrachtung, nicht das Verstehen des Sinns des Gelesenen rechne; sondern Lesen ist hier die Tätigkeit, Geschriebenes oder Gedrucktes in Laute umzusetzen; auch aber, nach Diktat zu schreiben, Gedrucktes abzuschreiben, nach Noten zu spielen und dergleichen.

Der Gebrauch dieses Worts unter den Umständen unsres gewöhnlichen Lebens ist uns natürlich ungemein wohl bekannt. Die Rolle aber, die das Wort in unserm Leben spielt, und damit das Sprachspiel, in dem wir es verwenden, wäre schwer auch nur in groben Zügen darzustellen. Ein Mensch, sagen wir ein Deutscher, ist in der Schule, oder zu Hause, durch eine der bei uns üblichen Unterrichtsarten gegangen, er hat in diesem Unterricht seine Muttersprache lesen gelernt. Später liest er Bücher, Briefe, die Zeitung, u.a.

Was geht nun vor sich, wenn er, z.B., die Zeitung liest?——Seine Augen gleiten—wie wir sagen—den gedruckten Wörtern entlang, er spricht sie aus,—oder sagt sie nur zu sich selbst; und zwar gewisse Wörter, indem er ihre Druckform als Ganzes erfaßt, andere, nachdem sein

¡No pienses ni una sola vez en la comprensión como 'proceso mental'!—Pues *ésa* es la manera de hablar que te confunde. Pregúntate en cambio: ¿en qué tipo de caso, bajo qué circunstancias, decimos «Ahora sé seguir»?, quiero decir, cuando se me ha ocurrido la fórmula.—

En el sentido en el que hay procesos (incluso procesos mentales) característicos de la comprensión, la comprensión no es un proceso mental.

(La disminución y el aumento de una sensación dolorosa, la audición de una melodía, de una oración: procesos mentales.)

155. Quise, pues, decir: cuando él supo repentinamente seguir, cuando entendió el sistema, quizá tuviera una determinada vivencia —que acaso él describirá si se le pregunta «¿Cómo fue eso, qué sucedió cuando repentinamente captaste el sistema?», similarmente a como nosotros la hemos descrito antes, —pero para nosotros lo que lo justifica al decir en tal caso que entiende, que sabe seguir, son las *circunstancias* bajo las que tuvo una vivencia de tal índole.

156. Esto se tornará más claro si interpolamos el examen de otra palabra, a saber, de la palabra «*leer*». Primeramente he de observar que, en este examen, no cuento como perteneciente a "leer" la comprensión del sentido de lo leído; sino que leer es aquí la actividad de transformar en sonidos lo escrito o impreso; pero también de escribir al dictado, de transcribir lo impreso, de tocar siguiendo una partitura y cosas por el estilo.

El uso de esta palabra bajo las circunstancias de nuestra vida ordinaria nos es, naturalmente, muy bien conocido. Pero el papel que juega la palabra en nuestra vida, y con ello el juego de lenguaje en que la empleamos, serían difíciles de describir incluso a grandes rasgos. Un ser humano, un español* pongamos por caso, ha pasado en la escuela, o en casa, por uno de los tipos de educación usuales entre nosotros y en el curso de esta educación ha aprendido a leer su lengua materna. Más tarde lee libros, cartas, el periódico, y otras cosas.

¿Qué sucede, pues, cuando él, por ejemplo, lee el periódico?—Sus ojos resbalan —como decimos— a lo largo de las palabras impresas, él las pronuncia —o las dice sólo para sí; en particular lee ciertas palabras captando su forma impresa como un todo, otras cuando su ojo

* *Deutscher* en el original. *(N. de los T.)*

Aug die ersten Silben erfaßt hat, einige wieder liest er Silbe für Silbe, und das eine oder andre vielleicht Buchstabe für Buchstabe.—Wir würden auch sagen, er habe einen Satz gelesen, wenn er während des Lesens weder laut noch zu sich selbst spricht, aber danach imstande ist, den Satz wörtlich oder annähernd wiederzugeben.—Er kann auf das achten, was er liest, oder auch—wie wir sagen könnten—als bloße Lesemaschine funktionieren, ich meine, laut und richtig lesen, ohne auf das, was er liest, zu achten; vielleicht während seine Aufmerksamkeit auf etwas ganz anderes gerichtet ist (sodaß er nicht imstande ist, zu sagen, was er gelesen hat, wenn man ihn gleich darauf fragt).

Vergleiche nun mit diesem Leser einen Anfänger. Er liest die Wörter, indem er sie mühsam buchstabiert.—Einige Wörter aber errät er aus dem Zusammenhang; oder er weiß das Lesestück vielleicht zum Teil schon auswendig. Der Lehrer sagt dann, daß er die Wörter nicht wirklich *liest* (und in gewissen Fällen, daß er nur vorgibt, sie zu lesen).

Wenn wir an *dieses* Lesen, an das Lesen des Anfängers, denken und uns fragen, worin *Lesen* besteht, werden wir geneigt sein, zu sagen: es sei eine besondere bewußte geistige Tätigkeit.

Wir sagen von dem Schüler auch: «Nur er weiß natürlich, ob er wirklich liest, oder die Worte bloß auswendig sagt». (Ober diese Sätze «Nur *er* weiß,...» muß noch geredet werden.)

Ich will aber sagen: Wir müssen zugeben, daß—was das Aussprechen irgend *eines* der gedruckten Wörter betrifft—im Bewußtsein des Schülers, der 'vorgibt' es zu lesen, das Gleiche stattfinden kann wie im Bewußtsein des geübten Lesers, der es 'liest'. Das Wort «lesen» wird *anders* angewandt, wenn wir vom Anfänger, und wenn wir vom geübten Leser sprechen.—— Wir möchten nun freilich sagen: Was im geübten Leser und was im Anfänger vor sich geht, wenn sie das Wort aussprechen, *kann* nicht das Gleiche sein. Und wenn kein Unterschied in dem wäre, was ihnen gerade bewußt ist, so im unbewußten Arbeiten ihres Geistes; oder auch im Gehirn.—Wir möchten also sagen: Hier sind jedenfalls zwei verschiedene Mechanismen! Und was in ihnen vorgeht, muß Lesen von Nichtlesen unterscheiden.—Aber diese Mechanismen sind doch nur Hypothesen; Modelle zur Erklärung, zur Zusammenfassung dessen, was du wahrnimmst.

157. Überlege dir folgenden Fall: Menschen, oder andere Wesen, würden von uns als Lesemaschinen benützt. Sie werden zu diesem Zweck abgerichtet. Der, welcher sie abrichtet, sagt von Einigen, sie können schon lesen, von Andern, sie könnten es noch nicht. Nimm den Fall eines Schülers, der bisher nicht mitgetan hat: zeigt man ihm ein geschriebenes

ha captado las primeras sílabas, otras aún las lee sílaba por sílaba y alguna que otra quizá letra por letra.—Diríamos también que ha leído una oración si durante la lectura no la dice en voz alta ni para sí, pero después es capaz de repetir literalmente la oración o casi.—Puede atender a lo que lee o también —como podríamos decir— funcionar como una máquina de leer; quiero decir, leer en voz alta y correctamente sin atender a lo que lee; quizá mientras su atención se fija en algo enteramente diferente (de modo que no es capaz de decir lo que ha leído si se le pregunta inmediatamente después).

Compara ahora con este lector a un principiante. Éste lee las palabras deletreándolas trabajosamente.—Acierta algunas palabras, sin embargo, por el contexto; o quizás ya sabe en parte el pasaje de memoria. El maestro dice entonces que no *lee* realmente las palabras (y en determinados casos que sólo finge leer).

Si pensamos en *este* modo de leer, en el modo de leer del principiante, y nos preguntamos en qué consiste el *leer*, nos sentimos inclinados a decir: es una peculiar actividad mental consciente.

Decimos también del alumno: «Sólo él, naturalmente, sabe si realmente lee o meramente dice las palabras de memoria». (Sobre estas proposiciones «Sólo *él* sabe...» aún hay que hablar.)

Pero quiero decir: hemos de admitir que —en lo tocante a la pronunciación de *cualquiera* de las palabras impresas— en la conciencia del alumno que «finge» leer puede tener lugar lo mismo que en la conciencia del lector diestro que está 'leyendo'. La palabra «leer» se emplea de modo *distinto* cuando hablamos del principiante y cuando lo hacemos del lector diestro.——Ahora bien, querríamos ciertamente decir: lo que sucede en el lector diestro y lo que sucede en el principiante cuando pronuncian la palabra no *puede* ser lo mismo. Y si no hay ninguna diferencia en lo que les es directamente consciente, entonces la habrá en el trabajo inconsciente de sus mentes; o también en el cerebro.—Quisiéramos, pues, decir: ¡aquí hay en todo caso dos diferentes mecanismos! Y lo que sucede en ellos tiene que distinguir el leer del no leer.—Pero estos mecanismos son sólo hipótesis; modelos para la explicación, para el resumen, de lo que percibes.

157. Considera el siguiente caso: seres humanos, u otros seres, son utilizados por nosotros como máquinas de leer. Son adiestrados para este fin. Quien los adiestra dice de uno que ya puede leer y de otros que aún no pueden. Toma el caso de un alumno que hasta ahora no ha participado: si se le muestra una palabra escrita producirá a veces

Wort, so wird er manchmal irgendwelche Laute hervorbringen, und hie und da geschieht es dann 'zufällig', daß sie ungefähr stimmen. Ein Dritter hört diesen Schüler in so einem Fall und sagt «Er liest». Aber der Lehrer sagt: «Nein, er liest nicht; es war nur ein Zufall.»—Nehmen wir aber an, dieser Schüler, wenn ihm nun weitere Wörter vorgelegt werden, reagiert auf sie fortgesetzt richtig. Nach einiger Zeit sagt der Lehrer: «Jetzt kann er lesen!»—Aber wie war es mit jenem ersten Wort? Soll der Lehrer sagen: «Ich hatte mich geirrt, er hat es *doch* gelesen»—oder: «Er hat erst später angefangen, wirklich zu lesen»?—Wann hat er angefangen, zu lesen? Welches ist das erste Wort, das er *gelesen* hat? Diese Frage ist hier sinnlos. Es sei denn, wir erklärten: «Das erste Wort, das Einer 'liest', ist das erste Wort der ersten Reihe von 50 Wörtern, die er richtig liest» (oder dergl.).

Verwenden wir dagegen «Lesen» für ein gewisses Erlebnis des Übergangs vom Zeichen zum gesprochenen Laut, dann hat es wohl Sinn, von einem *ersten* Wort zu sprechen, das er wirklich gelesen hat. Er kann dann etwa sagen: «Bei diesem Worte hatte ich zum ersten Male das Gefühl: 'jetzt lese ich'.»

Oder aber in dem hievon verschiedenen Fall einer Lesemaschine, die, etwa nach Art eines Pianolas, Zeichen in Laute übersetzt, könnte man sagen: «Erst nachdem dies und dies an der Maschine geschehen war—die und die Teile durch Drähte verbunden worden waren—hat die Maschine *gelesen*; das erste Zeichen, welches sie gelesen hat, war...»

Im Falle aber der lebenden Lesemaschine hieß «lesen»: so und so auf Schriftzeichen reagieren. Dieser Begriff war also ganz unabhängig von dem eines seelischen, oder andern Mechanismus.—Der Lehrer kann hier auch vom Abgerichteten nicht sagen: «Vielleicht hat er dieses Wort schon gelesen». Denn es ist ja kein Zweifel über das, was er getan hat.—Die Veränderung, als der Schüler zu lesen anfing, war eine Veränderung seines *Verhaltens*; und von einem 'ersten Wort im neuen Zustand' zu reden, hat hier keinen Sinn.

158. Aber liegt dies nicht nur an unserer zu geringen Kenntnis der Vorgänge im Gehirn und im Nervensystem? Wenn wir diese genauer kennten, würden wir sehen, welche Verbindungen durch das Abrichten hergestellt worden waren, und wir konnten dann, wenn wir ihm ins Gehirn sähen, sagen: «Dieses Wort hat er jetzt *gelesen*, jetzt war die Leseverbindung hergestellt.»——Und das *muß* wohl so sein—denn wie könnten wir sonst so sicher sein, daß es eine solche Verbindung gibt? Das ist wohl a priori so—oder ist es nur wahrscheinlich? Und wie wahrscheinlich ist es?

algún tipo de sonido y aquí y allá sucede 'casualmente' que es más o menos exacto. Una tercera persona oye a este alumno en un caso así y dice 'Él lee'. Pero el maestro dice: «No, no lee; fue sólo una casualidad». Pero supongamos que este alumno, cuando se le presentan otras palabras, continúa reaccionando a ellas correctamente. Después de un tiempo el maestro dice: «¡Ahora puede leer!»—¿Pero qué pasó con aquella primera palabra? ¿Debe el maestro decir: «Me había equivocado, él leía *a pesar de todo*», o: «Él sólo ha comenzado a leer realmente después»?—¿Cuándo ha comenzado a leer? ¿Cuál es la primera palabra que ha *leído*? Esta pregunta es aquí carente de sentido. A no ser que expliquemos: «La primera palabra que uno 'lee' es la primera palabra de la primera serie de 50 palabras que lee correctamente» (o algo similar).

Si empleamos, por otro lado, «leer» para una cierta vivencia de transición de signos a proferencias de sonidos, entonces tiene buen sentido hablar de una *primera* palabra que él ha leído realmente. Él puede entonces decir, por ejemplo: «Con esta palabra tuve por vez primera el sentimiento: 'ahora leo'».

O también, en el caso diferente de una máquina de leer que, quizás a la manera de una pianola, tradujese signos en sonidos, podría decirse: «Sólo después de que le ha sucedido esto y aquello a la máquina —tales y cuales partes han sido conectadas a través de hilos— ha *leído* la máquina; el primer signo que ha leído fue...».

Pero en el caso de la máquina de leer viva, «leer» quería decir: reaccionar a signos escritos de tal y cual modo. Este concepto era por tanto enteramente independiente del de un mecanismo mental o de otro género.—Tampoco puede decir aquí el maestro del alumno: «Quizás él ya había leído esa palabra». Pues no hay duda ninguna sobre lo que él ha hecho.—El cambio, cuando el alumno empezó a leer, fue un cambio de su *conducta*; y no tiene aquí ningún sentido hablar de una 'primera palabra en el nuevo estado'.

158. ¿Pero no estriba esto sólo en nuestro escaso conocimiento de los procesos que tienen lugar en el cerebro y en el sistema nervioso? Si los conociésemos más precisamente, veríamos qué conexiones han sido establecidas por el adiestramiento, y entonces, cuando mirásemos dentro de su cerebro, podríamos decir: «Ahora ha *leído* esta palabra, ahora se estableció la conexión lectora».—Y *tiene* que ser presumiblemente así —¿pues cómo podríamos si no estar tan seguros de que hubo una tal conexión? Eso presumiblemente es así a priori, —

Frag dich doch: was *weißt* du denn von diesen Sachen?——Ist es aber a priori, dann heißt das, daß es eine uns sehr einleuchtende Darstellungsform ist.

159. Aber wir sind, wenn wir darüber nachdenken, versucht zu sagen: das einzig wirkliche Kriterium dafür, daß Einer *liest*, ist der bewußte Akt des Lesens, des Ablesens der Laute von den Buchstaben. «Ein Mensch weiß doch, ob er liest, oder nur vorgibt zu lesen!»—Angenommen, A will den B glauben machen, er könne cyrillische Schrift lesen. Er lernt einen russischen Satz auswendig und sagt ihn dann, indem er die gedruckten Wörter ansieht, als läse er sie. Wir werden hier gewiß sagen, A wisse, daß er nicht liest, und er empfinde, während er zu lesen vorgibt, eben dies. Denn es gibt natürlich eine Menge für das Lesen eines Satzes im Druck mehr oder weniger charakteristische Empfindungen; es ist nicht schwer, sich solche ins Gedächtnis zu rufen: denke an Empfindungen des Stokkens, genauem Hinsehens, Verlesens, der größeren und geringeren Geläufigkeit der Wortfolgen, u.a. Und ebenso gibt es charakteristische Empfindungen für das Aufsagen von etwas Auswendiggelerntem. Und A wird in unserm Fall keine von den Empfindungen haben, die für das Lesen charakteristisch sind, und er wird etwa eine Reihe von Empfindungen haben, die für das Schwindeln charakteristisch sind.

160. Denke dir aber diesen Fall: Wir geben Einem, der fließend lesen kann, einen Text zu lesen, den er nie zuvor gesehen hat. Er liest ihn uns vor—aber mit der Empfindung, als sage er etwas Auswendiggelerntes (dies könnte die Wirkung irgendeines Giftes sein). Würden wir in einem solchen Falle sagen, er lese das Stück nicht wirklich? Würden wir hier also seine Empfindungen als Kriterium dafür gelten lassen, ob er liest oder nicht?

Oder aber: Wenn man einem Menschen, der unter dem Einfluß eines bestimmten Giftes steht, eine Reihe von Schriftzeichen vorlegt, die keinem existierenden Alphabet anzugehören brauchen, so spreche er nach der Anzahl der Zeichen Wörter aus, so als wären die Zeichen Buchstaben, und zwar mit allen äußeren Merkmalen und Empfindungen des Lesens. (Ähnliche Erfahrungen haben wir in Träumen; nach dem Aufwachen sagt man dann etwa: «Es kam mir vor, als läse ich die Zeichen, obwohl es gar keine Zeichen waren.») In so einem Fall würden Manche geneigt sein, zu sagen, der Mensch *lese* diese Zeichen. Andere, er lese sie nicht.—Angenommen, er habe auf diese Weise eine Gruppe von vier Zeichen als OBEN gelesen (oder gedeutet)—nun zeigen wir ihm die gleichen Zeichen in umgekehrter Reihenfolge und er liest NEBO, und so

¿o es sólo probable? ¿Y cuán probable es? Pregúntate ahora: ¿qué *sabes* de estas cosas?——Pero si es a priori, entonces esto quiere decir que es una forma de representación que no es muy convincente.

159. Pero cuando volvemos a pensar en ello nos sentimos tentados de decir: el único criterio real de que alguien *lee* es el acto consciente de leer, el leer los sonidos a partir de las letras. «¡Seguro que un ser humano sabe si lee o sólo finge leer!»—Supongamos que A quiere hacer creer a B que puede leer escritura cirílica. Aprende de memoria una oración rusa y la dice mirando las palabras impresas como si las leyera. Diremos ciertamente aquí que A sabe que no lee y siente justamente eso mientras finge leer. Pues hay naturalmente un conjunto de sensaciones más o menos características de leer una oración impresa; no es difícil recordar esas sensaciones: piensa en sensaciones de atascarse, de fijarse bien, de equivocarse al leer, de mayor y menor soltura de la secuencia de palabras, etcétera. E igualmente hay sensaciones características de recitar algo aprendido de memoria. Y A en nuestro ejemplo no tendrá ninguna de las sensaciones que son características de leer y quizá tenga una serie de sensaciones que son características del engaño.

160. Pero imagínate este caso: a alguien que puede leer con fluidez le damos a leer un texto que nunca ha visto antes. Él nos lo lee en voz alta, pero con la sensación de decir algo aprendido de memoria (esto pudiera ser el efecto de una droga). ¿Diríamos en tal caso que él no lee el pasaje realmente? ¿Dejaríamos aquí, pues, que sus sensaciones valiesen como criterio de si lee o no?

O también: cuando a un hombre que está bajo el influjo de una determinada droga se le presenta una serie de signos escritos, que no necesitan pertenecer a ningún alfabeto existente, él pronuncia palabras según el número de signos, como si los signos fuesen letras, y justamente con todas las marcas características y sensaciones de leer. (Experiencias semejantes las tenemos en los sueños; al despertar tal vez se diga: «Me pareció como si leyese los signos, aunque no había ningún signo».) En un caso así algunos estarían inclinados a decir que el hombre *leyó* esos signos. Otros, que no los leyó. Supongamos que ha leído (o interpretado) de esta manera un grupo de seis signos como ARRIBA —ahora le mostramos los mismos signos en orden inverso y él lee ABIRRA, y en ulteriores ensayos siempre mantiene la misma interpretación de los signos: aquí estaríamos ciertamente in-

behält er in weiteren Versuchen immer die gleiche Deutung der Zeichen bei; hier wären wir wohl geneigt, zu sagen, er lege sich ad hoc ein Alphabet zurecht und lese dann danach.

161. Bedenke nun auch, daß es eine kontinuierliche Reihe von Obergängen gibt zwischen dem Falle, in welchem jemand das auswendig hersagt, was er lesen soll, und dem, in welchem er jedes Wort Buchstabe für Buchstabe liest, ohne jede Hilfe des Erratens aus dem Zusammenhang, oder des Auswendigwissens.

Mach diesen Versuch: sag die Zahlenreihe von 1 bis 12. Nun schau auf das Zifferblatt deiner Uhr und *lies* diese Reihe.—Was hast du in diesem Falle «lesen» genannt? Das heißt: was hast du getan, um es zum *Lesen* zu machen?

162. Versuchen wir diese Erklärung: Jemand liest, wenn er die Reproduktion von der Vorlage *ableitet*. Und 'Vorlage' nenne ich den Text, welchen er liest, oder abschreibt; das Diktat, nach welchem er schreibt; die Partitur, die er spielt; etc. etc.—Wenn wir nun z.B. jemand das cyrillische Alphabet gelehrt hätten und wie jeder Buchstabe auszusprechen sei,—wenn wir ihm dann ein Lesestück vorlegen und er liest es, indem er jeden Buchstaben so ausspricht, wie wir es ihn gelehrt haben,—dann werden wir wohl sagen, er leite den Klang eines Wortes vom Schriftbild mit Hilfe der Regel, die wir ihm gegeben haben, ab. Und dies ist auch ein klarer Fall des *Lesens*. (Wir könnten sagen, wir haben ihn die 'Regel des Alphabets' gelehrt.)

Aber warum sagen wir, er habe die gesprochenen Worte von den gedruckten *abgeleitet*? Wissen wir mehr, als daß wir ihn gelehrt haben, wie jeder Buchstabe auszusprechen sei, und daß er dann die Worte laut gelesen habe? Wir werden vielleicht antworten: der Schüler zeige: daß er den Übergang vom Gedruckten zum Gesprochenen mit Hilfe der Regel macht, die wir ihm gegeben haben.—Wie man dies *zeigen* könne, wird klarer, wenn wir unser Beispiel dahin abändern, daß der Schüler, statt den Text vorzulesen, ihn abzuschreiben hat, die Druckschrift in Schreibschrift zu übertragen hat. Denn in diesem Fall können wir ihm die Regel in Form einer Tabelle geben; in einer Spalte stehen die Druckbuchstaben, in der andern die Kursivbuchstaben. Und daß er die Schrift vom Gedruckten ableitet, zeigt sich darin, daß er in der Tabelle nachsieht.

163. Aber wie, wenn er dies täte, und dabei ein A immer in ein b, ein B in ein c, ein C in ein d umschriebe, usf., und ein Z in ein a?—Auch das würden wir doch ein Ableiten nach der Tabelle nennen.—Er gebraucht

clinados a decir que él se arregla un alfabeto ad hoc y luego lee de acuerdo con él.

161. Y recuerda también que hay una serie continua de transiciones entre el caso en que alguien recita de memoria lo que debe leer y aquel en que lee cada palabra letra por letra sin ayudarse de la conjetura por el contexto ni del saber de memoria.

Haz este experimento: di la serie de los números de 1 a 12. Ahora mira la esfera de tu reloj y *lee* esa serie.—¿A qué has llamado «leer» en este caso? Es decir: ¿qué has hecho para convertirlo en *leer*?

162. Ensayemos esta explicación: alguien lee cuando *deriva* la reproducción del original. Y llamo 'original' al texto que lee o copia; al dictado conforme al cual escribe; a la partitura que ejecuta; etcétera.—Si, por ejemplo, le hemos enseñado a alguien el alfabeto cirílico y cómo se pronuncia cada letra —cuando después le presentamos un pasaje y lo lee, pronunciando cada letra como le hemos enseñado— probablemente diremos entonces que él deriva el sonido de una palabra, a partir de la figura escrita, con ayuda de la regla que le hemos dado. Y éste es también un caso claro de *leer*. (Podríamos decir que le hemos enseñado la 'regla del alfabeto'.)

¿Pero por qué decimos que ha *derivado* las palabras habladas de las impresas? ¿Es que sabemos algo más que el hecho de que le hemos enseñado cómo se pronuncia cada letra y de que después él ha leído las palabras en voz alta? Quizá se responda: el alumno muestra que hace la transición de lo impreso a lo hablado con ayuda de la regla que le hemos dado.—Cómo puede *mostrar* eso se torna más claro si cambiamos nuestro ejemplo por uno en el que el alumno, en vez de leer en voz alta el texto, tiene que copiarlo, tiene que pasar de escritura impresa a escritura manual. Pues en este caso podemos darle la regla en forma de una tabla; en una columna están las letras impresas, en la otra las letras cursivas. Y que él deriva la escritura de lo impreso se muestra en que consulta la tabla.

163. ¿Pero qué pasaría si él hiciese eso y al hacerlo siempre transcribiera una A como una b, una B como una c, una C como una d, etcétera, y una Z como una a?—Seguro que también llamaríamos a esto una derivación de acuerdo con la tabla.—Ahora la usa, pudiéramos decir, de acuerdo con el segundo esquema de §86, en vez de según el primero.

sie nun, könnten wir sagen, nach dem zweiten Schema im §86, statt nach dem ersten.

Auch das wäre wohl noch ein Ableiten nach der Tabelle, das durch ein Pfeilschema ohne alle einfache Regelmäßigkeit wiedergegeben würde.

Aber nimm an, er bleibe nicht bei *einer* Art des Transkribierens; sondern ändere sie nach einer einfachen Regel: Hat er einmal ein A in ein n umgeschrieben, so schreibt er das nächste A in ein o, das nächste in ein p um, usw.—Aber wo ist die Grenze zwischen diesem Vorgehen und einem regellosen?

Aber heißt das nun, das Wort «ableiten» habe eigentlich keine Bedeutung, da es ja scheint, daß diese, wenn wir ihr nachgehen, in nichts zerfließt?

164. Im Falle (162) stand die Bedeutung des Wortes «ableiten» klar vor uns. Aber wir sagten uns, dies sei nur ein ganz spezieller Fall des Ableitens, eine ganz spezielle Einkleidung; diese mußte ihm abgestreift werden, wenn wir das Wesen des Ableitens erkennen wollten. Nun streiften wir ihm die besonderen Hüllen ab; aber da verschwand das Ableiten selbst.—Um die eigentliche Artischocke zu finden, hatten wir sie ihrer Blätter entkleidet. Denn es war freilich (162) ein spezieller Fall des Ableitens, aber das Wesentliche des Ableitens war nicht unter dem Äußeren dieses Falls versteckt, sondern dieses 'Äußere' war ein Fall aus der Familie der Fälle des Ableitens.

Und so verwenden wir auch das Wort «Lesen» für eine Familie von Fällen. Und wir wenden unter verschiedenen Umständen verschiedene Kriterien an dafür, daß Einer liest.

165. Aber lesen—möchten wir sagen—ist doch ein ganz bestimmter Vorgang! Lies eine Druckseite, dann kannst du's sehen; es geht da etwas Besonderes vor und etwas höchst Charakteristisches.——Nun, was geht denn vor, wenn ich den Druck lese? Ich sehe gedruckte Wörter und spreche Wörter aus. Aber das ist natürlich nicht alles; denn ich könnte gedruckte Wörter sehen und Wörter aussprechen, und es wäre doch nicht Lesen. Auch dann nicht, wenn die Wörter, die ich spreche, die sind, die man zufolge einem bestehenden Alphabet, von jenen gedruckten ablesen *soll*.—Und wenn du sagst, das Lesen sei ein bestimmtes Erlebnis, so spielt es ja gar keine Rolle, ob du nach einer von Menschen allgemein anerkannten Regel des Alphabets liest, oder nicht.—Worin besteht also das Charakteristische am Erlebnis des Lesens?—Da möchte ich sagen:

Incluso una derivación que se reprodujese mediante un esquema de flechas carente de cualquier regularidad simple aún sería perfectamente una derivación de acuerdo con la tabla.

Pero supón que él no se atiene a un *único* modo de transcripción, sino que lo altera de acuerdo con una regla simple: si ha transcrito una vez una A como una n, entonces escribe la siguiente A como una «o», la siguiente como una p, etcétera.—¿Pero dónde está el límite entre este procedimiento y uno irregular?

¿Pero quiere esto decir que la palabra «derivar» no tiene en realidad significado ninguno ya que parece que, cuando vamos tras él, se deshace en nada?

164. En el caso (162) estaba claramente ante nosotros el significado de la palabra «derivar». Pero nos dijimos que era solamente un caso muy especial de derivar, un estilo muy especial; que tenía que serle quitado si queremos reconocer la esencia del derivar. Así que le quitamos las envolturas especiales; pero entonces el derivar mismo desapareció.—Para encontrar la alcachofa real, la hemos despojado de sus hojas. Pues ciertamente (162) era un caso especial de derivar, pero lo esencial del derivar no estaba oculto bajo la superficie de este caso, sino que esta 'superficie' era un caso de la familia de casos de derivar.

Y así, empleamos también la palabra «leer» para una familia de casos. Y bajo diferentes circunstancias aplicamos diferentes criterios para decir que alguien lee.

165. ¡Pero leer —pudiéramos decir— es seguramente un proceso muy particular! Lee una página impresa y ya verás; sucede algo especial y algo altamente característico.—Bueno, ¿qué sucede cuando leo algo impreso? Veo palabras impresas y pronuncio palabras. Pero, naturalmente, eso no es todo; pues podría ver palabras impresas y pronunciar palabras y sin embargo no estar leyendo. Aun cuando las palabras que digo sean las que, según un alfabeto existente, *deben* derivarse de las impresas.—Y si dices que leer es una vivencia particular, entonces no juega en absoluto papel ninguno el que leas o no de acuerdo con alguna regla alfabética reconocida generalmente por los hombres.—¿En qué consiste, pues, lo característico de la vivencia de leer?—Aquí quisiera decir: «Las palabras que pronuncio *vienen* de una manera especial». A saber, no vienen como vendrían si yo, por ejemplo, las inventase.—Vie-

«Die Worte, die ich ausspreche, *kommen* in besonderer Weise.» Nämlich sie kommen nicht so, wie sie kämen, wenn ich sie z.B. ersänne.—Sie kommen von selbst.—Aber auch das ist nicht genug; denn es können mir ja Wortklänge *einfallen*, während ich auf die gedruckten Worte schaue, und ich habe damit diese doch nicht gelesen.—Da könnte ich noch sagen, daß mir die gesprochenen Wörter auch nicht so einfallen, als erinnerte mich, z.B., etwas an sie. Ich möchte z.B. nicht sagen: das Druckwort «nichts» erinnert mich immer an den Laut «nichts».—Sondern die gesprochenen Wörter schlüpfen beim Lesen gleichsam herein. Ja, ich kann ein deutsches gedrucktes Wort gar nicht ansehen, ohne einen eigentümlichen Vorgang des innern Hörens des Wortklangs.

166. Ich sagte, die gesprochenen Worte beim Lesen kämen 'in besonderer Weise'; aber in welcher Weise? Ist dies nicht eine Fiktion? Sehen wir uns einzelne Buchstaben an und geben acht, in welcher Weise der Laut des Buchstabens kommt. Lies den Buchstaben A.——Nun, wie kam der Laut?—Wir wissen gar nichts darüber zu sagen. Nun schreib ein kleines lateinisches a!—Wie kam die Handbewegung beim Schreiben? Anders als der Laut im vorigen Versuch?—Ich habe auf den Druckbuchstaben gesehen und schrieb den Kursivbuchstaben; mehr weiss ich nicht.——Nun schau auf das Zeichen und laß dir dabei einen Laut einfallen; sprich ihn aus. Mir fiel der Laut 'U' ein; aber ich könnte nicht sagen, es war ein wesentlicher Unterschied in der Art und Weise, wie dieser Laut *kam*. Der Unterschied lag in der etwas andern Situation: Ich hatte mir vorher gesagt, ich solle mir einen Laut einfallen lassen; es war eine gewisse Spannung da, ehe der Laut kam. Und ich sprach nicht automatisch den Laut 'U', wie beim Anblick des Buchstabens U. Auch war mir jenes Zeichen nicht *vertraut*, wie die Buchstaben. Ich sah es gleichsam gespannt, mit einem gewissen Interesse für seine Form an; ich dachte dabei an ein umgekehrtes Sigma.——Stell dir vor, du müßtest nun dieses Zeichen regelmäßig als Buchstaben benützen; du gewöhnst dich also daran, bei seinem Anblick einen bestimmten Laut auszusprechen, etwa den Laut 'sch'. Können wir mehr sagen, als daß nach einiger Zeit dieser Laut automatisch kommt, wenn wir das Zeichen ansehen? D.h.: ich frage mich bei seinem Anblick nicht mehr «Was ist das für ein Buchstabe?»—auch sage ich mir natürlich

---

Die Grammatik des Ausdrucks: «Eine ganz bestimmte» (Atmosphäre).

Man sagt «Dieses Gesicht hat einen ganz *bestimmten* Ausdruck», und sucht etwa nach Worten, die ihn charakterisieren.

nen por sí mismas.—Pero tampoco eso es suficiente; pues podrían *ocurrírseme* sonidos de palabras mientras miro las palabras impresas y, sin embargo, no por ello las habría leído.—Ahí yo podría decir incluso que tampoco las palabras habladas se me ocurren como si, por ejemplo, algo me las recordase. No quisiera, por ejemplo, decir: la palabra impresa «nada» siempre me recuerda el sonido «nada».—Por el contrario, las palabras habladas se deslizan en cierto modo al leer. Sí, no puedo en absoluto mirar una palabra alemana impresa sin un proceso peculiar de oír interiormente su sonido.

166. Dije que las palabras habladas vienen al leer 'de una manera especial'; ¿pero de qué manera? ¿No es esto una ficción? Miremos las letras individuales y prestemos atención a cómo viene el sonido de la letra. Lee la letra A. Y bien, ¿cómo vino el sonido?—No sabemos en absoluto qué decir acerca de ello.—¡Ahora escribe una pequeña a latina!—¿Cómo vino el movimiento de la mano al escribir? ¿De modo diferente de como vino el sonido en el experimento anterior?—He mirado la letra impresa y escrito la letra cursiva; no sé más.—Ahora mira el signo ~~ y pronuncia el sonido que te sugiere. A mí se me ocurrió el sonido 'U'; pero no podría decir que hubo una diferencia esencial en el modo en que *vino* ese sonido. La diferencia está en la distinta situación: me había dicho de antemano que debía hacer que se me ocurriese un sonido; había una cierta tensión antes de que viniese el sonido. Y no dije el sonido 'U' automáticamente, como al ver la letra U. Tampoco me era *familiar* ese signo como las letras. Lo miré más bien tenso, con un cierto interés por su forma; pensé al hacerlo en una sigma invertida.—Imagínate que ahora has de utilizar ese signo regularmente como una letra; de manera que te acostumbras a pronunciar un determinado sonido cuando lo ves, el sonido 'ch' pongamos por caso. ¿Podemos decir algo más sino que después de algún tiempo ese sonido viene automáticamente cuando miramos el signo? Es decir: ya no me pregunto al verlo «¿Qué clase de letra es ésta?»
tampoco, naturalmente, me digo «Quiero pronunciar el sonido

La gramática de la expresión: «Una muy particular» (atmósfera).

Se dice «Este rostro tiene una expresión muy *particular*», y acaso se busquen palabras que lo caractericen.

nicht «Ich will bei diesem Zeichen den Laut 'sch' aussprechen»—noch auch «Dieses Zeichen erinnert mich irgendwie an den Laut 'sch'.»

(Vergleiche damit die Idee: das Gedächtnisbild unterscheide sich von andern Vorstellungsbildern durch ein besonderes Merkmal.)

167. Was ist nun an dem Satz, das Lesen sei doch 'ein ganz bestimmter Vorgang'? Das heißt doch wohl, beim Lesen finde immer *ein* bestimmter Vorgang statt, den wir wiedererkennen.—Aber wenn ich nun einmal einen Satz im Druck lese und ein andermal nach Morsezeichen schreibe,—findet hier wirklich der gleiche seelische Vorgang statt?——Dahingegen ist aber freilich eine Gleichförmigkeit in dem Erlebnis des Lesens einer Druckseite. Denn der Vorgang ist ja ein gleichförmiger. Und es ist ja leicht verständlich, daß sich dieser Vorgang unterscheidet von dem etwa, sich Wörter beim Anblick beliebiger Striche einfallen zu lassen.—Denn schon der bloße Anblick einer gedruckten Zeile ist ja ungemein charakteristisch, d.h., ein ganz spezielles Bild: Die Buchstaben alle von ungefähr der gleichen Größe, auch der Gestalt nach verwandt, immer wiederkehrend; die Wörter, die zum großen Teil sich ständig wiederholen und uns unendlich wohlvertraut sind, ganz wie wohlvertraute Gesichter.—Denke an das Unbehagen, das wir empfinden, wenn die Rechtschreibung eines Wortes geändert wird. (Und an die noch tieferen Gefühle, die Fragen der Schreibung von Wörtern aufgeregt haben.) Freilich, nicht jede Zeichenform hat sich uns *tief* eingeprägt. Ein Zeichen z.B. in der Algebra der Logik kann durch ein beliebiges anderes ersetzt werden, ohne daß tiefe Gefühle in uns aufgeregt würden.—

Bedenke, daß das gesehene Wortbild uns in ähnlichem Grade vertraut ist wie das gehörte.

168. Auch gleitet der Blick anders über die gedruckte Zeile als über eine Reihe beliebiger Haken und Schnörkel. (Ich rede hier aber nicht von dem, was durch Beobachtung der Augenbewegung des Lesenden festgestellt werden kann.) Der Blick gleitet, möchte man sagen, besonders widerstandslos, ohne hängen zu bleiben; und doch *rutscht* er nicht. Und dabei geht ein unwillkürliches Sprechen in der Vorstellung vor sich. Und so verhält es sich, wenn ich Deutsch und andere Sprachen lese; gedruckt, oder geschrieben, und in verschiedenen Schriftformen.—Was aber von dem allen ist für das Lesen als solches wesentlich? Nicht ein Zug, der in allen Fällen des Lesens vorkäme! (Vergleiche mit dem Vorgang beim Lesen der gewöhnlichen Druckschrift das Lesen von Worten, die ganz in Großbuchstaben gedruckt sind, wie manchmal die Auflösungen von

'ch' con este signo» ni tampoco «Este signo me recuerda de algún modo el sonido 'sch'».

(Compara con esto la idea: la figura mnémica se distingue de otras figuras mentales por una especial marca característica.)

167. ¿Qué hay, pues, de la proposición de que leer es 'un proceso muy particular'? Quiere decir presumiblemente que al leer siempre tiene lugar *un* proceso particular que reconocemos.—Pero si leo una vez una oración impresa y otra vez la escribo en alfabeto Morse —¿tiene aquí lugar realmente el mismo proceso mental?——Por el contrario, hay, sin embargo, ciertamente una uniformidad en la vivencia de leer una página impresa. Pues el proceso es de hecho uniforme. Y es fácilmente comprensible que este proceso se diferencie, pongamos por caso, del de hacer que se nos ocurran palabras al mirar rayas arbitrarias.—Pues la mera visión de una línea impresa ya es extremadamente característica, es decir, una figura muy especial: las letras todas de aproximadamente el mismo grosor, semejantes también en la forma, siempre repetidas; las palabras que en su mayor parte se repiten constantemente y nos resultan inmensamente bien conocidas, igual que caras bien conocidas.—Piensa en el malestar que sentimos cuando se altera la ortografía de una palabra. (Y en los sentimientos aún más profundos que han suscitado las cuestiones de ortografía.) Ciertamente, no todo signo se nos ha grabado *profundamente*. Un signo del álgebra de la lógica, por ejemplo, puede ser reemplazado por cualquier otro sin suscitar en nosotros una reacción profunda.—

Recuerda que la figura visual de la palabra nos es familiar en grado semejante a su figura sonora.

168. Además el ojo se desliza sobre la línea impresa de modo diferente que sobre una serie de garabatos y arabescos arbitrarios. (Pero no hablo aquí de lo que puede establecerse observando el movimiento de ojos del lector.) El ojo se desliza, querría decirse, con particular falta de resistencia, sin quedarse colgado; y sin embargo no *resbala*. Y a la vez en la imaginación sucede un discurso involuntario. Así son las cosas cuando leo alemán y otras lenguas; impresas o escritas y en diferentes formas de escritura.—Pero de todo esto, ¿qué es esencial para el leer en cuanto tal? ¡No un rasgo que ocurra en todos los casos de leer! (Con el proceso que se da al leer impresos ordinarios compara la lectura de palabras que están totalmente impresas en mayúsculas, como sucede a veces con las soluciones de acertijos. ¡Qué proceso

Rätseln. Welch anderer Vorgang!—Oder das Lesen unserer Schrift von rechts nach links.)

169. Aber empfinden wir nicht, wenn wir lesen, eine Art Verursachung unseres Sprechens durch die Wortbilder?——Lies einen Satz!—und nun schau der Reihe

&8§≠§≠?ß +% 8!'§*

entlang und sprich dabei einen Satz. Ist es nicht fühlbar, daß im ersten Fall das Sprechen mit dem Anblick der Zeichen *verbunden* war und im zweiten ohne Verbindung neben dem Sehen der Zeichen herläuft?

Aber warum sagst du, wir fühlten eine Verursachung? Verursachung ist doch das, was wir durch Experimente feststellen; indem wir, z.B., das regelmäßige Zusammentreffen von Vorgängen beobachten. Wie könnte ich denn sagen, daß ich das, was so durch Versuche festgestellt wird, *fühle*? (Es ist wohl wahr, daß wir Verursachung nicht nur durch die Beobachtung eines regelmäßigen Zusammentreffens feststellen.) Eher noch könnte ich sagen, ich fühle, daß die Buchstaben der *Grund* sind, warum ich so und so lese. Denn, wenn mich jemand fragt: «Warum liest du so?»—so begründe ich es durch die Buchstaben, welche da stehen.

Aber was soll es heißen, diese Begründung, die ich ausgesprochen, gedacht habe, zu *fühlen*? Ich möchte sagen: Ich fühle beim Lesen einen gewissen Einfluß der Buchstaben auf mich——aber nicht einen *Einfluß* jener Reihe beliebiger Schnörkel auf das, was ich rede.—Vergleichen wir wieder einen einzelnen Buchstaben mit einem solchen Schnörkel! Würde ich auch sagen, ich fühle den Einfluß von «i», wenn ich diesen Buchstaben lese? Es ist natürlich ein Unterschied, ob ich beim Anblicken von «i» den i-Laut sage, oder beim Anblick von «§». Der Unterschied ist etwa, daß beim Anblick des Buchstabens das innere Hören des i-Lauts automatisch, ja gegen meinen Willen, vor sich geht; und wenn ich den Buchstaben laut lese, sein Aussprechen anstrengungsloser ist als beim Anblick von «§». Das heißt—es verhält sich so, wenn ich den *Versuch* mache; aber natürlich nicht, wenn ich, zufällig auf das Zeichen «§» blikkend, etwa ein Wort ausspreche, in welchem der i-Laut vorkommt.

170. Wir wären ja nie auf den Gedanken gekommen, wir *fühlten den Einfluß* der Buchstaben auf uns beim Lesen, wenn wir nicht den Fall der Buchstaben mit dem beliebiger Striche verglichen hätten. Und hier mer-

tan diferente! O la lectura de nuestra escritura de derecha a izquierda.)

169. ¿Pero no sentimos cuando leemos una especie de causación de nuestro discurso por las figuras de las palabras?——¡Lee una oración! Y ahora mira la serie

&8§≠§≠?ß⁺%8!'§*

y di a la vez una oración. ¿No es palpable que en el primer caso la emisión estaba *conectada* con la vista de los signos y en el segundo corre sin conexión junto a la visión de los signos?

¿Pero por qué dices que sentimos una causación? La causación es seguramente lo que establecemos mediante experimentos, observando, por ejemplo, la coincidencia regular de procesos. ¿Cómo podría yo decir, pues, que *sentí* lo que se establece de esa manera mediante experimentos? (Es bien cierto que no sólo establecemos la causación mediante la observación de una coincidencia regular.) Más bien pudiera decirse que siento que las letras son la *razón* por la que leo tal y cual. Pues si alguien me pregunta: «¿Por qué lees *así*?»—entonces yo lo fundamentaría mediante las letras que están ahí.

¿Pero qué debe significar *sentir* esa fundamentación que yo he proferido, pensado? Yo quisiera decir: siento al leer un cierto *influjo* de las letras sobre mí——pero no un influjo de aquella serie de arabescos arbitrarios sobre lo que digo.—¡Comparemos de nuevo una letra individual con uno de esos arabescos! ¿Diría también yo que siento el influjo de «i» cuando leo esa letra? Hay naturalmente una diferencia entre decir el sonido «i» a la vista de «i» o a la vista de «§». La diferencia es, por ejemplo, que a la vista de la letra sucede automáticamente la audición interior del sonido «i», incluso contra mi voluntad; y cuando leo en voz alta la letra, su pronunciación es menos fatigosa que a la vista de «§». Esto es —así son las cosas cuando hago el *experimento*; pero, naturalmente, no es así cuando miro casualmente el signo «§» y a la vez pronuncio una palabra en que ocurre el sonido «i».

170. Nunca hubiésemos llegado a pensar que *sentíamos el influjo* de las letras sobre nosotros al leer, si no hubiéramos comparado el caso de las letras con el de rayas arbitrarias. Y notamos aquí ciertamente

ken wir allerdings einen *Unterschied*. Und diesen Unterschied deuten wir als Einfluß, und Fehlen des Einflusses.

Und zwar sind wir zu dieser Deutung dann besonders geneigt, wenn wir absichtlich langsam lesen,—etwa um zu sehen, was denn beim Lesen geschieht. Wenn wir uns sozusagen recht absichtlich von den Buchstaben *führen* lassen. Aber dieses 'mich führen lassen' besteht wieder nur darin, daß ich mir die Buchstaben gut anschaue,—etwa, gewisse andere Gedanken ausschalte.

Wir bilden uns ein, wir nähmen durch ein Gefühl, quasi, einen verbindenden Mechanismus wahr zwischen dem Wortbild und dem Laut, den wir sprechen. Denn wenn ich vom Erlebnis des Einflusses, der Verursachung, des Geführtwerdens rede, so soll das ja heißen, daß ich sozusagen die Bewegung der Hebel fühle, die den Anblick der Buchstaben mit dem Sprechen verbinden.

171. Ich hätte mein Erlebnis beim Lesen eines Wortes auf verschiedene Weise treffend durch Worte ausdrücken können. So könnte ich sagen, daß das Geschriebene mir die Laute *eingebe*.—Aber auch dies, daß Buchstabe und Laut beim Lesen eine *Einheit* bilden—gleichsam eine Legierung. (Eine ähnliche Verschmelzung gibt es z.B. zwischen den Gesichtern berühmter Männer und dem Klang ihrer Namen. Es kommt uns vor, dieser Name sei der einzig richtige Ausdruck für dieses Gesicht.) Wenn ich diese Einheit fühle, könnte ich sagen: ich sehe, oder höre den Laut in dem geschriebenen Wort.—

Aber jetzt lies einmal ein paar Sätze im Druck, so wie du's gewöhnlich tust, wenn du nicht an den Begriff des Lesens denkst; und frage dich, ob du beim Lesen solche Erlebnisse der Einheit, des Einflusses, etc. gehabt hast.—Sag nicht, du habest sie unbewußt gehabt! Auch lassen wir uns nicht durch das Bild verleiten, 'beim nähern Hinsehen' zeigten sich diese Erscheinungen! Wenn ich beschreiben soll, wie ein Gegenstand aus der Ferne ausschaut, so wird diese Beschreibung nicht genauer dadurch, daß ich sage, was bei näherem Hinsehen an ihm zu bemerken ist.

172. Denken wir an das Erlebnis des Geführtwerdens! Fragen wir uns: Worin besteht dieses Erlebnis, wenn wir z.B. einen *Weg* geführt werden?—Stelle dir diese Fälle vor:

Du bist auf einem Spielplatz, etwa mit verbundenen Augen, und wirst von jemand an der Hand geleitet, bald links, bald rechts; du mußt immer des Zuges seiner Hand gewärtig sein, auch Acht geben, daß du bei einem unerwarteten Zug nicht stolperst.

una *diferencia*. E interpretamos esta diferencia como influjo y falta de influjo.

Y justamente somos especialmente propensos a esa interpretación cuando leemos intencionadamente despacio—acaso para ver qué sucede al leer cuando, por así decirlo, nos dejamos *guiar* de manera totalmente intencional por las letras. Pero este 'dejarme guiar' solamente consiste a su vez en que mire bien las letras —y excluya quizá ciertos otros pensamientos.

Nos imaginamos que por medio de un sentimiento percibimos casi un mecanismo de conexión entre la figura de la palabra y el sonido que pronunciamos. Pero cuando hablo de la vivencia del influjo, de causación, de ser guiado, ello debe querer decir que, por así decirlo, siento el movimiento de la palanca que conecta la vista de las letras con el discurso.

171. Hubiera podido expresar con palabras, de diversas maneras acertadas, mi vivencia al leer una palabra. Así podría decir que lo escrito me *inspira* el sonido.—Pero también que letra y sonido forman una *unidad*—una especie de aleación. (Hay una fusión semejante, por ejemplo, entre los rostros de hombres famosos y el sonido de sus nombres. Nos parece que ese nombre es la única expresión correcta para ese rostro.) Cuando siento esa unidad, podría decir: veo, u oigo, el sonido en la palabra escrita.—

Pero prueba ahora a leer un par de oraciones impresas como lo haces ordinariamente cuando no piensas en el concepto de leer; y pregúntate si has tenido al leer esas vivencias de unidad, de influjo, etcétera.—¡No digas que las has tenido inconscientemente! ¡No nos dejemos tampoco seducir por la figura que sugiere que esos fenómenos se revelan 'inspeccionando más de cerca'! Si debo describir el aspecto que un objeto tiene de lejos, no hago la descripción más exacta diciendo lo que se advierte inspeccionándolo más de cerca.

172. ¡Pensemos en la vivencia de ser guiado! Preguntémonos: ¿en qué consiste esta vivencia cuándo, por ejemplo, es guiado nuestro *camino*? Imagínate estos casos:

Estás en un estadio con los ojos vendados y eres conducido de la mano por alguien, ya a la izquierda, ya a la derecha; tienes que estar siempre a la espera del tirón de su mano y que prestar también atención a no tropezar por un tirón inesperado.

Oder aber: du wirst von jemandem an der Hand mit Gewalt geführt, wohin du nicht willst.

Oder: du wirst im Tanz von einem Partner geführt; du machst dich so rezeptiv wie möglich, um seine Absicht zu erraten und dem leisesten Drucke zu folgen.

Oder: jemand führt dich einen Spazierweg; ihr geht im Gespräch; wo immer er geht, gehst du auch.

Oder: du gehst einen Feldweg entlang, läßt dich von ihm führen.

Alle diese Situationen sind einander ähnlich; aber was ist allen den Erlebnissen gemeinsam?

173. «Aber Geführtwerden ist doch ein bestimmtes Erlebnis!»—Die Antwort darauf ist: Du *denkst* jetzt an ein bestimmtes Erlebnis des Geführtwerdens.

Wenn ich mir das Erlebnis desjenigen vergegenwärtigen will, der in einem der früheren Beispiele durch den gedruckten Text und die Tabelle beim Schreiben geführt wird, so stelle ich mir das 'gewissenhafte' Nachsehen, etc., vor. Ich nehme dabei sogar einen bestimmten Gesichtsausdruck an (den z.B. eines gewissenhaften Buchhalters). An diesem Bild ist z.B. die *Sorgfalt* sehr wesentlich; an einem andern wieder das Ausschalten jedes eigenen Willens. (Denke dir aber, daß jemand Dinge, die der gewöhnliche Mensch mit den Zeichen der Unachtsamkeit tut, mit dem Ausdruck—und warum nicht mit den Empfindungen?—der Sorgfalt begleitet.—Ist er nun sorgfältig? Stell dir etwa vor, der Diener lasse das Teebrett mit allem was darauf ist, mit den äußeren Zeichen der Sorgfalt, zu Boden fallen.) Vergegenwärtige ich mir so ein bestimmtes Erlebnis, so erscheint es mir als *das* Erlebnis des Geführtwerdens (oder Lesens). Nun aber frage ich mich: Was tust du?—Du schaust auf jedes Zeichen, du machst dieses Gesicht dazu, du schreibst die Buchstaben mit Bedacht (u. dergl.)—Das ist also das Erlebnis des Geführtwerdens?——Da möchte ich sagen: «Nein, das ist es nicht: es ist etwas Innerlicheres, Wesentlicheres.»—Es ist, als ob zuerst all diese mehr oder weniger unwesentlichen Vorgänge in eine bestimmte Atmosphäre gekleidet wären, die sich nun verflüchtigt, wenn ich genau hinschaue.

174. Frage dich, wie du '*mit Bedacht*' eine Strecke parallel zu einer gegebenen Strecke ziehst,—ein andermal mit Bedacht in einem Winkel zu ihr. Was ist das Erlebnis des Bedachts? Da fällt dir gleich eine bestimmte Miene, eine Gebärde ein,—und dann möchtest du sagen: «und es ist eben ein *bestimmtes* inneres Erlebnis». (Womit du natürlich garnichts mehr gesagt hast.)

O también: alguien te guía de la mano a la fuerza adonde no quieres ir.

O: eres guiado en el baile por tu pareja; te haces tan receptivo como es posible a fin de adivinar su intención y seguir la más ligera presión.

O: alguien te guía para dar un paseo; vais conversando; dondequiera que va él, vas también tú.

O: caminas a lo largo de un sendero, te dejas llevar por él.

Todas estas situaciones son semejantes entre sí: ¿pero qué es lo común a todas las vivencias?

173. «¡Pero ser guiado es seguramente una vivencia particular!»—La respuesta a esto es: *piensas* ahora en una vivencia particular de ser guiado.

Si quiero figurarme la vivencia del que en uno de los ejemplos anteriores es guiado al escribir por el texto impreso y la tabla, me imagino el consultar 'a conciencia', etcétera. Asumo al hacerlo una particular expresión facial (por ejemplo, la de un contable concienzudo). En esta figura es muy esencial el *cuidado*; en otra lo sería la exclusión de toda volición propia. (Pero imagínate que alguna cosa que el hombre corriente hace con signos de falta de atención va acompañada de la expresión —¿y por qué no de los sentimientos?— de cuidado.—¿Es él ahora cuidadoso? Imagínate quizás al criado dejando caer al suelo la bandeja del té con todo lo que hay en ella con los signos externos de cuidado.) Si me figuro esa vivencia particular, me parece como *la* vivencia de ser guiado (o de leer). Pero ahora me pregunto: ¿qué haces?—Miras cada signo, pones esta cara, escribes las letras con deliberación (etcétera). ¿Es ésta, pues, la vivencia de ser guiado?——Ahí querría decir: «No, no es ésa; es algo más interior, más esencial».—Es como si primeramente todos estos procesos más o menos inesenciales estuvieran revestidos de una atmósfera particular que se disipa cuando los miro de cerca.

174. Pregúntate cómo trazas '*con deliberación*' una línea paralela a una línea dada —y otra vez, con deliberación, una oblicua a ella. ¿Cuál es la vivencia de deliberación? Aquí se te ocurre al instante una mirada, un gesto particulares —y entonces quisieras decir: «y es justamente una *particular* vivencia interior». (Con lo que, naturalmente, no has dicho nada más.)

(Es ist da ein Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen der Absicht, des Willens.)

175. Mach einen beliebigen Fahrer auf dem Papier.——Und nun zeichne ihn daneben nach, laß dich von ihm führen.——Ich möchte sagen: «Gewiß! ich habe mich jetzt führen lassen. Aber was dabei Charakteristisches geschehen ist?—Wenn ich sage, was geschehen ist, so kommt es mir nicht mehr charakteristisch vor.»

Aber nun merke dies: *Während* ich mich führen lasse, ist alles ganz einfach, ich merke nichts *besonderes*; aber danach, wenn ich mich frage, was damals geschehen ist, so scheint es etwas Unbeschreibbares gewesen zu sein. *Danach* genügt mir keine Beschreibung. Ich kann, sozusagen, nicht glauben, daß ich bloß hingeschaut, dieses Gesicht gemacht, den Strich gezogen habe.—Aber *erinnere* ich mich denn an etwas anderes? Nein; und doch kommt mir vor, als müsse etwas anderes gewesen sein; und zwar dann, wenn ich mir dabei das Wort «*führen*», «*Einfluß*» und derlei, vorsage. «Denn ich bin doch *geführt* worden», sage ich mir.—Dann erst tritt die Idee jenes ätherischen, ungreifbaren Einflusses auf.

176. Ich habe, wenn ich nachträglich an das Erlebnis denke, das Gefühl, daß das Wesentliche an ihm ein 'Erlebnis eines Einflusses', einer Verbindung, ist—im Gegensatz zu irgendeiner bloßen Gleichzeitigkeit von Phänomenen: Zugleich aber möchte ich kein erlebtes Phänomen «Erlebnis des Einflusses» nennen. (Hier liegt die Idee: der Wille ist keine *Erscheinung*.) Ich möchte sagen, ich hätte das '*Weil*' erlebt; und doch will ich keine Erscheinung «Erlebnis des Weil» nennen.

177. Ich möchte sagen: «Ich erlebe das Weil». Aber nicht, weil ich mich an dieses Erlebnis erinnere; sondern, weil ich beim Nachdenken darüber, was ich in so einem Fall erlebe, dies durch das Medium des Begriffes 'weil' (oder 'Einfluß', oder 'Ursache', oder 'Verbindung') anschaue.—Denn es ist freilich richtig, zu sagen, ich habe diese Linie unter dem Einfluß der Vorlage gezogen: dies liegt aber nicht einfach in dem, was ich beim Ziehen der Linie empfinde—sondern, unter Umständen, z.B. darin, daß ich sie der andern parallel ziehe; obwohl auch das wieder für das Geführtwerden nicht allgemein wesentlich ist.

178. Wir sagen auch: «Du *siehst* ja, daß ich mich von ihr führen lasse»—und was sieht der, der das sieht?

Wenn ich zu mir selbst sage: «Ich werde doch geführt»—so mache

(Hay ahí una conexión con la pregunta por la esencia de la intención, de la voluntad.)

175. Haz un garabato arbitrario sobre el papel.——Y ahora cópialo al lado, déjate guiar por él.——Quisiera decir: «¡Seguro! Ahora me he dejado guiar. ¿Pero qué cosa característica ha sucedido al hacerlo?—Si digo lo que ha sucedido, ya no lo encuentro característico».

Pero ahora advierte esto: *mientras* me dejo guiar, todo es muy simple, no advierto nada *especial*; pero después, cuando me pregunto qué ha sucedido entonces, parece que ha sido algo indescriptible. *Después* ninguna descripción me satisface. No puedo, por así decirlo, creer que haya meramente mirado, puesto esa cara y trazado la raya.—¿Pero es que me *acuerdo* de algo más? No; y, sin embargo, me parece que tendría que haber habido algo más; y en particular cuando me digo las palabras «*guiar*», «*influjo*» y similares. «Pues seguro que he sido *guiado*», me digo. Sólo entonces surge la idea de ese influjo etéreo, intangible.

176. Tengo, cuando pienso ulteriormente en la vivencia, el sentimiento de que lo esencial en ella es una 'vivencia de un influjo', de una conexión —en contraposición a cualquier mera simultaneidad de fenómenos: pero al mismo tiempo no quisiera llamar «vivencia del influjo» a ningún fenómeno experimentado. (Aquí se contiene la idea: la voluntad no es un *fenómeno*.) Quisiera decir que he experimentado el '*porque*'; y sin embargo no quiero llamar «vivencia del porque» a ningún fenómeno.

177. Quisiera decir: «Experimento el porque». Pero no porque me acuerde de esa vivencia, sino porque, al reflexionar sobre lo que experimento en un caso así, lo contemplo a través del medio del concepto 'porque' (o 'influjo', o 'causa' o 'conexión').—Pues ciertamente es correcto decir que he trazado esta línea bajo el influjo de la original; pero esto no consiste simplemente en lo que siento al trazar la línea, sino, bajo ciertas circunstancias, en trazarla, por ejemplo, paralela a la otra; aunque tampoco esto a su vez es en general esencial del ser guiado.—

178. Decimos también: «*Ves* por cierto que me dejo guiar por él» —¿y qué es lo que ve quien ve esto?

Cuando me digo a mí mismo: «pero yo soy guiado» —hago quizás un movimiento con la mano que expresa el guiar.—Haz un mo-

ich etwa eine Handbewegung dazu, die das Führen ausdrückt.—Mach eine solche Handbewegung, gleichsam als leitetest du jemand entlang, und frage dich dann, worin das *Führende* dieser Bewegung besteht. Denn du hast hier ja niemand geführt. Und doch möchtest du die Bewegung eine 'führende' nennen. Also war in dieser Bewegung, und Empfindung, nicht das Wesen des Führens enthalten und doch drängte es dich, diese Bezeichnung zu gebrauchen. Es ist eben *eine Erscheinungsform* des Führens, die uns diesen Ausdruck aufdrängt.

179. Kehren wir zu unserm Fall (151) zurück. Es ist klar: wir würden nicht sagen, B habe ein Recht, die Worte » Jetzt weiß ich weiter» zu sagen, weil ihm die Formel eingefallen ist,—wenn nicht erfahrungsmäßig ein Zusammenhang bestünde zwischen dem Einfallen—Aussprechen, Anschreiben—der Formel und dem tatsächlichen Fortsetzen der Reihe. Und so ein Zusammenhang besteht ja offenbar.—Und nun könnte man meinen, der Satz «Ich kann fortsetzen» sage soviel wie: «Ich habe ein Erlebnis, welches erfahrungsgemäß zum Fortsetzen der Reihe führt». Aber meint das B, wenn er sagt, er könne fortsetzen? Schwebt ihm jener Satz dabei im Geiste vor, oder ist er bereit, ihn als Erklärung dessen, was er meint, zu geben?

Nein. Diese Worte «Jetzt weiß ich weiter» waren richtig angewandt, wenn ihm die Formel eingefallen war: nämlich unter gewissen Umständen. Z.B., wenn er Algebra gelernt, solche Formeln schon früher benützt hatte.—Das heißt aber nicht, jene Aussage sei nur eine Abkürzung für die Beschreibung sämtlicher Umstände, die den Schauplatz unseres Sprachspiels bilden.—Denke daran, wie wir jene Ausdrücke, «jetzt weiß ich weiter», «jetzt kann ich fortsetzen», u.a., gebrauchen lernen; in welcher Familie von Sprachspielen wir ihren Gebrauch lernen.

Wir können uns auch den Fall vorstellen, daß im Geist des B garnichts anderes vorfiel, als daß er plötzlich sagte «Jetzt weiß ich weiter»—etwa mit einem Gefühl der Erleichterung; und daß er nun die Reihe tatsächlich fortrechnet, ohne die Formel zu benützen. Und auch in diesem Fall würden wir—unter gewissen Umständen—sagen, er habe weiter gewußt.

180. *So werden diese Worte gebraucht.* Es wäre in diesem letzteren Fall z.B. ganz irreleitend, die Worte eine «Beschreibung eines seelischen Zustandes» zu nennen.—Eher könne man sie hier ein «Signal» nennen; und ob es richtig angewendet war, beurteilen wir nach dem, was er weiter tut.

181. Um dies zu verstehen, müssen wir uns auch folgendes überlegen: Angenommen, B sagt, er wisse weiter—wenn er aber nun fortsetzen

vimiento así con la mano, como si estuvieras encaminando a alguien, y pregúntate entonces en qué consistía el *carácter de guía* de este movimiento. Pues no habías por cierto guiado a nadie aquí. Y sin embargo quisieras llamar al movimiento un movimiento de 'guiar'. Así pues, en este movimiento, y sensación, no se contenía la esencia del guiar y sin embargo te impelía a usar ese nombre. Es sólo *una forma fenoménica* del guiar la que nos impone esa expresión.

179. Regresemos a nuestro caso (151). Está claro: no diríamos que B tiene derecho a decir las palabras «Ahora sé seguir» porque se le ha ocurrido la fórmula —a no ser que la experiencia enseñase que existe una conexión entre la ocurrencia —emisión, inscripción— de la fórmula y la continuación efectiva de la serie. Y es patente que existe una tal conexión.—Y ahora pudiera pensarse que la oración «Puedo continuar» dice tanto como: «Tengo una vivencia que la experiencia enseña que lleva a continuar la serie». ¿Pero quiere decir esto B cuando dice que puede continuar? ¿Le viene a las mientes esa oración al hacerlo, o está dispuesto a darla como explicación de lo que quiso decir?

No. Las palabras «Ahora sé seguir» fueron aplicadas correctamente cuando se le ocurrió la fórmula: esto es, bajo ciertas circunstancias. Por ejemplo, cuando aprendió álgebra, ya había utilizado antes tales fórmulas.—Pero no quiere esto decir que ese enunciado sea sólo una abreviatura de la descripción de las circunstancias completas que forman el escenario de nuestro juego de lenguaje.—Piensa en cómo aprendemos a usar las expresiones «ahora sé seguir», «ahora puedo continuar», etcétera; en qué familia de juegos de lenguaje aprendemos su uso.

Podemos imaginarnos también el caso en el que nada sucediese en la mente de B excepto el que dijera de repente «Ahora sé seguir» —acaso con un sentimiento de alivio; y que ahora continuase la serie efectivamente sin utilizar la fórmula. Y también en este caso diríamos —bajo ciertas circunstancias— que él sabía seguir.

180. *Así se usan estas palabras*. Sería en este último caso, por ejemplo, enteramente descaminado llamar a las palabras una «descripción de un estado mental». Más bien se las podría llamar una «señal»; y juzgar si fue correctamente aplicada por lo que él hizo a continuación.

181. Para entender esto, tenemos también que considerar lo siguiente: supongamos que B dice que sabe seguir —pero cuando quiere

will, stockt er und kann es nicht: Sollen wir dann sagen, er habe mit Unrecht gesagt, er könne fortsetzen, oder aber: er hätte damals fortsetzen können, nur jetzt könne er es nicht?—Es ist klar, daß wir in verschiedenen Fällen Verschiedenes sagen werden. (Überlege dir beide Arten von Fällen.)

182. Die Grammatik von «passen», «können» und «verstehen». Aufgaben: 1) Wann sagt man, ein Zylinder Z passe in einen Hohlzylinder H? Nur solange Z in H steckt? 2) Man sagt manchmal: Z hat um die und die Zeit aufgehört, in H zu passen. Welche Kriterien verwendet man in so einem Fall dafür, daß es um diese Zeit geschah? 3) Was betrachtet man als Kriterien dafür, daß ein Körper sein Gewicht um eine bestimmte Zeit geändert hat, wenn er damals nicht auf der Wage lag? 4) Gestern wußte ich das Gedicht auswendig; heute weiß ich's nicht mehr. In was für Fällen hat die Frage Sinn: «Wann habe ich aufgehört, es auswendig zu wissen»? 5) Jemand fragt mich: «Kannst du dieses Gewicht heben?» Ich antworte «Ja». Nun sagt er «Tu's!»—da kann ich es nicht. Unter was für Umständen würde man die Rechtfertigung gelten lassen: «Als ich antwortete 'Ja', da *konnte* ich's, nur jetzt kann ich's nicht»?

Die Kriterien, die wir für das 'Passen', 'Können', 'Verstehen' gelten lassen, sind viel kompliziertere, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. D.h., das Spiel mit diesen Worten, ihre Verwendung im sprachlichen Verkehr, dessen Mittel sie sind, ist verwickelter—die Rolle dieser Wörter in unsrer Sprache eine andere, als wir versucht sind, zu glauben.

(Die Rolle ist es, die wir verstehen müssen, um philosophische Paradoxe aufzulösen. Und darum genügt dazu gewöhnlich nicht eine Definition; und schon erst recht nicht die Feststellung, ein Wort sei 'undefinierbar'.)

183. Wie aber,—hat nun der Satz «Jetzt kann ich fortsetzen» im Fall (151) das Gleiche geheißen, wie «Jetzt ist mir die Formel eingefallen», oder etwas anderes? Wir können sagen, daß dieser Satz, unter diesen Umständen, den gleichen Sinn habe (das Gleiche leiste) wie jener. Aber auch, daß, *allgemein*, diese beiden Sätze nicht den gleichen Sinn haben. Wir sagen auch: «Jetzt kann ich fortsetzen, ich meine, ich weiß die Formel»; wie wir sagen: «Ich kann gehen, d.h., ich habe Zeit»; aber auch: «Ich kann gehen, d.h., ich bin schon stark genug»; oder: «Ich kann gehen, was den Zustand meines Beins anbelangt», wenn wir nämlich *diese* Bedingung des Gehens andern Bedingungen entgegensetzen. Hier müssen wir uns aber hüten, zu glauben, es gebe, entsprechend der Natur des Falles, eine *Gesamtheit* aller Bedingungen (z.B. dafür, daß Einer

continuar se atasca y no puede: ¿debemos entonces decir que él había dicho injustamente que podía continuar, o por el contrario: que él había podido continuar entonces, sólo que no puede ahora?—Es claro que diríamos diferentes cosas en diferentes casos. (Considera ambos tipos de casos.)

182. La gramática de «ajustar», «poder» y «entender». Ejercicios: 1) ¿Cuándo se dice que un cilindro C ajusta en un cilindro hueco H? ¿Sólo mientras C está metido en H? 2) Se dice a veces: C ha dejado de ajustar en H en tal y cual momento. En un caso así, ¿qué criterios se emplean para decir qué ha sucedido en ese momento? 3) ¿Cuáles se considera que son los criterios para decir que un cuerpo ha alterado su peso en un momento determinado, si en ese momento no estaba sobre la balanza? 4) Ayer sabía el poema de memoria; hoy ya no lo sé. ¿En qué caso tiene sentido la pregunta: «¿Cuándo he dejado de saberlo de memoria?»? 5) Alguien me pregunta: «¿Puedes levantar este peso?». Respondo: «Sí». Ahora dice él: «¡Házlo!» —y no puedo. ¿Bajo qué tipo de circunstancias se admitiría la justificación: «Cuando respondí "Sí" *podía*, sólo que ahora no puedo»?

Los criterios que admitimos para 'ajustar', 'poder', 'entender' son más complicados de lo que pudiera parecer a primera vista. Es decir, el juego con estas palabras, su empleo en el tráfico lingüístico cuyo medio son, es más intrincado —el papel de estas palabras en nuestro lenguaje es más diferente— de lo que estamos tentados de creer.

(Este papel es el que tenemos que entender para resolver paradojas filosóficas. Y por eso usualmente no basta para ello una definición; y mucho menos basta hacer constar que una palabra es 'indefinible'.)

183. ¿Y qué —la oración «Ahora puedo continuar» quería decir en el caso (151) lo mismo que «Ahora se me ha ocurrido la fórmula», o algo diferente? Podemos decir que esta oración, bajo estas circunstancias, tiene el mismo sentido (rinde lo mismo) que aquélla. Pero también que, *en general*, estas dos oraciones no tienen el mismo sentido. Decimos también: «Ahora puedo continuar, quiero decir, conozco la fórmula»; como decimos: «Puedo andar, o sea, tengo tiempo»; pero también: «Puedo nadar, o sea, ya estoy bastante fuerte»; o: «Puedo andar, por lo que hace al estado de mis piernas», a saber, cuando contrastamos *esta* condición del andar con otras condiciones. Pero hemos aquí de guardarnos de creer que hay, correspondiente a la naturaleza del caso, una *totalidad* de condiciones (por ejemplo, para que

geht), so daß er, sozusagen, nicht anders als gehen *könnte*, wenn sie alle erfüllt sind.

184. Ich will mich an eine Melodie erinnern und sie fällt mir nicht ein; plötzlich sage ich » Jetzt weiß ich's!», und singe sie. Wie war es, als ich sie plötzlich wußte? Sie konnte mir doch nicht in diesem Moment *ganz* eingefallen sein!—Du sagst vielleicht: «Es ist ein bestimmtes Gefühl, als wäre sie jetzt *da*»—aber *ist* sie jetzt da? Wie, wenn ich nun anfange, sie zu singen und stecken bleibe?——Ja aber konnte ich nicht doch in diesem Moment *sicher* sein, daß ich sie wüßte? Sie war also eben doch in irgendeinem Sinne *da*!——Aber in welchem Sinne? Du sagst wohl, die Melodie sei da, wenn er sie etwa durchsingt, oder von Anfang zu Ende vor dem innern Ohr hört. Ich leugne natürlich nicht, daß der Aussage, die Melodie sei da, auch ein ganz anderer Sinn gegeben werden kann—z.B. der, ich hätte einen Zettel, auf dem sie aufgeschrieben steht.—Und worin besteht es denn, daß er 'sicher' ist, er wisse sie?—Man kann natürlich sagen: Wenn jemand mit Überzeugung sagt, jetzt wisse er die Melodie, so steht sie in diesem Augenblick (irgendwie) ganz vor seinem Geist——und dies ist eine Erklärung der Worte: «die Melodie steht ganz vor seinem Geist».

185. Gehen wir nun zu unserm Beispiel (143) zurück. Der Schüler beherrscht jetzt—nach den gewöhnlichen Kriterien beurteilt—die Grundzahlenreihe. Wir lehren ihn nun auch andere Reihen von Kardinalzahlen anschreiben und bringen ihn dahin, daß er z.B. auf Befehle von der Form «+n» Reihen der Form

$$0, n, 2n, 3n,$$

etc. anschreibt; auf den Befehl «+1» also die Grundzahlenreihe.—Wir hätten unsre Übungen und Stichproben seines Verständnisses im Zahlenraum bis 1000 gemacht.

Wir lassen nun den Schüler einmal eine Reihe (etwa «+2») über 1000 hinaus fortsetzen,—da schreibt er: 1000, 1004, 1008, 1012.

Wir sagen ihm: «Schau, was du machst!»—Er versteht uns nicht. Wir sagen: «Du solltest doch *zwei* addieren; schau, wie du die Reihe begonnen hast!»—Er antwortet: «Ja! Ist es denn nicht richtig? Ich dachte, so *soll* ich's machen.»——Oder nimm an, er sagte, auf die Reihe weisend: «Ich bin doch auf die gleiche Weise fortgefahren!»—Es würde uns nun nichts nützen, zu sagen «Aber siehst du denn nicht...?»—und ihm die alten Erklärungen und Beispiele zu wiederholen.—Wir könnten in so ei-

alguien ande) de modo que, por así decirlo, no *podría* sino andar si todas se cumpliesen.

184. Quiero acordarme de una melodía y no me viene; de repente digo «¡Ahora la sé!» y la canto. ¿Cómo fue que la supe repentinamente? ¡Seguro que no pudo ocurrírseme *entera* en ese momento!—Quizá digas: «Es un sentimiento particular, como si estuviera *ahí*», —¿pero *está* ahí? ¿Qué pasa si ahora comienzo a cantarla y quedo atascado?——¿Y no podía sin embargo estar *seguro* en aquel momento de que la sabía? Así que después de todo estaba *ahí* en algún sentido——¿Pero en qué sentido? Dices bien que la melodía está ahí si, pongamos, la canta entera o la escucha interiormente desde el principio hasta el fin. Naturalmente, no niego que pueda dársele un sentido enteramente distinto al enunciado de que la melodía está ahí —por ejemplo, que yo tenga un papel en el que esté escrita.—¿Y en qué consiste el que él esté "seguro" de que la sabe? Puede, naturalmente, decirse: si alguien dice con convicción que ahora sabe la melodía, entonces está entera (de algún modo) en su mente en ese instante ——y ésta es una explicación de las palabras: «la melodía está entera en su mente».

185. Volvamos ahora a nuestro ejemplo (143). El alumno domina ahora —juzgado por los criterios ordinarios— la serie de los números naturales. Le enseñamos ahora también a anotar otras series de números cardinales y hacemos que él, por ejemplo, a una orden de la forma «+n» anote series de la forma

0, n, 2n, 3n,

etcétera; así a la orden «+1» anota la serie de los números cardinales. Supongamos que hemos hecho nuestros ejercicios y pruebas al azar de su comprensión en el terreno numérico hasta 1.000.

Hacemos ahora que el alumno continúe una serie (pongamos «+2») por encima de 1.000 —y él escribe: 1.000, 1.004, 1.008, 1.012.

Le decimos: «¡Mira lo que has hecho!»—Él no nos entiende. Decimos: «Debías sumar *dos*; ¡mira cómo has empezado la serie!». Él responde: «¡Sí! ¿No es correcta? Pensé que *debía* hacerlo así»——O supón que dijese, señalando la serie: «¡Pero si he proseguido del mismo modo!»—De nada nos serviría decir: «¿Pero es que no ves...?» —y repetirle las viejas explicaciones y ejemplos.—Pudiéramos decir quizás en tal caso: esta persona entiende por naturaleza esa orden, con

nem Falle etwa sagen: Dieser Mensch versteht von Natur aus jenen Befehl, auf unsre Erklärung hin, so, wie *wir* den Befehl: «Addiere bis 1000 immer 2, bis 2000 4, bis 3000 6, etc.».

Dieser Fall hätte Ähnlichkeit mit dem, als reagierte ein Mensch auf eine zeigende Gebärde der Hand von Natur damit, daß er in der Richtung von der Fingerspitze zur Handwurzel blickt, statt in der Richtung zur Fingerspitze.

186. «Was du sagst, läuft also darauf hinaus, es sei zum richtigen Befolgen des Befehls '+n' auf jeder Stufe eine neue Einsicht—Intuition—nötig.»—Zur richtigen Befolgung! Wie wird denn entschieden, welches an einem bestimmten Punkt der richtige Schritt ist?—»Der richtige Schritt ist der, welcher mit dem Befehl—wie er *gemeint* war—übereinstimmt.»—Du hast also zur Zeit, als du den Befehl «+2» gabst, gemeint, er solle auf 1000 1002 schreiben—und hast du damals auch gemeint, er solle auf 1866 1868 schreiben, und auf 100034 100036, usf.—eine unendliche Anzahl solcher Sätze?—«Nein; ich habe gemeint, er solle nach *jeder* Zahl, die er schreibt, die zweitnächste schreiben; und daraus folgen ihres Orts alle jene Sätze.»—Aber es ist ja gerade die Frage, was, an irgend einem Ort, aus jenem Satz folgt. Oder auch—was wir an irgend einem Ort «Übereinstimmung» mit jenem Satz nennen sollen (und auch mit der *Meinung*, die du damals dem Satz gegeben hast,—worin immer diese bestanden haben mag). Richtiger, als zu sagen, es sei an jedem Punkt eine Intuition nötig, wäre beinah, zu sagen: es sei an jedem Punkt eine neue Entscheidung nötig.

187. «Ich habe aber doch auch damals, als ich den Befehl gab, schon gewußt, daß er auf 1000 1002 schreiben soll!»—Gewiß; und du kannst sogar sagen, du habest es damals *gemeint*; nur sollst du dich nicht von der Grammatik der Wörter «wissen» und «meinen» irreführen lassen. Denn du meinst ja nicht, daß du damals an den Übergang von 1000 auf 1002 gedacht hast—und wenn auch an diesen Übergang, so doch an andre nicht. Dein «Ich habe damals schon gewußt...» heißt etwa: «Hätte man mich damals gefragt, welche Zahl er nach 1000 schreiben soll, so hätte ich geantwortet '1002'.» Und daran zweifle ich nicht. Es ist das eine Annahme etwa von der Art dieser: «Wenn er damals ins Wasser gefallen wäre, so wäre ich ihm nachgesprungen.»—Worin lag nun das Irrige deiner Idee?

188. Da möchte ich zuerst sagen: Deine Idee sei die gewesen, jenes Meinen des Befehls habe auf seine Weise alle jene Übergänge doch schon ge-

nuestras explicaciones, como *nosotros* entenderíamos la orden: «Suma siempre 2 hasta 1.000, 4 hasta 2.000, 6 hasta 3.000, etcétera».

Este caso sería semejante al de una persona que por naturaleza reaccionase a un gesto demostrativo de la mano mirando en la dirección que va de la punta del dedo a la muñeca en vez de en dirección a la punta del dedo.

186. «Lo que dices viene a ser, pues, que se necesita una nueva intelección —intuición— para acatar correctamente la orden "+n" en cada nivel.»—¡Para acatar correctamente! ¿Cómo se decide cuál es el paso correcto en un punto determinado?—«El paso correcto es el que concuerda con la orden, —tal como fue *significada*.»—Así en el momento en que diste la orden '+2' significabas que él tenía que escribir 1.002 después de 1.000 —¿y significabas también entonces que él tenía que escribir 1.868 después de 1.866 y 100.036 después de 100.034, etcétera —un número infinito de tales proposiciones?—«No; yo significaba que él tenía que escribir el sucesor del sucesor tras *cada* número que escribiera; y de esto se sigue el lugar de todas esas proposiciones.»—Pero ésa es precisamente la cuestión, qué se sigue, en cualquier lugar, de esa proposición. O también —qué debemos llamar, en cualquier lugar, «concordancia» con esa proposición (y también con la *intención significativa* que has dado entonces a la proposición —sea lo que fuere en lo que haya podido consistir). Más correcto que decir que se necesita una intuición en cada punto, sería casi decir: se necesita una nueva decisión en cada punto.

187. «¡Pero yo ya sabía entonces, cuando di la orden, que él debía escribir 1.002 después de 1.000!»—Ciertamente; y hasta puedes decir que lo *significabas* entonces; sólo que no debes dejarte desorientar por la gramática de las palabras «saber» y «significar». Pues no pretendes haber pensado entonces en el paso de 1.000 a 1.002 —y aunque pensases en ese paso, no pensaste sin embargo en otros. Tu «Yo ya sabía entonces...» quiere acaso decir: «Si se me hubiese preguntado entonces qué número debe él escribir después de 1.000, habría respondido '1.002'». Y eso no lo dudo. Es éste un supuesto más bien del tipo de este otro: «Si él hubiese caído entonces en el agua, yo habría saltado tras él».—¿En dónde reside lo erróneo de tu idea?

188. Aquí quisiera decir ante todo: tu idea era que este significar la orden ya ha dado a su modo todos esos pasos: tu mente echó, en cier-

macht: deine Seele fliege beim Meinen, gleichsam, voraus und mache alle Übergänge, ehe du körperlich bei dem oder jenem angelangt bist.

Du warst also zu Ausdrücken geneigt, wie: «Die Übergänge sind *eigentlich* schon gemacht; auch ehe ich sie schriftlich, mündlich, oder in Gedanken mache». Und es schien, als wären sie in einer *einzigartigen* Weise vorausbestimmt, antizipiert—wie nur das Meinen die Wirklichkeit antizipieren könne.

189. «Aber sind die Übergänge also durch die algebraische Formel *nicht* bestimmt?»—In der Frage liegt ein Fehler.

Wir verwenden den Ausdruck: «die Übergänge sind durch die Formel... bestimmt». *Wie* wird er verwendet?—Wir können etwa davon reden, daß Menschen durch Erziehung (Abrichtung) dahin gebracht werden, die Formel $y=x^2$ so zu verwenden, daß Alle, wenn sie die gleiche Zahl für x einsetzen, immer die gleiche Zahl für y herausrechnen. Oder wir können sagen: «Diese Menschen sind so abgerichtet, daß sie alle auf den Befehl '+3' auf der gleichen Stufe den gleichen Übergang machen. Wir könnten dies so ausdrücken: Der Befehl '+3' bestimmt für diese Menschen jeden Übergang von einer Zahl zur nächsten völlig.» (Im Gegensatz zu andern Menschen, die auf diesen Befehl nicht wissen, was sie zu tun haben; oder die zwar mit völliger Sicherheit, aber ein jeder in anderer Weise, auf ihn reagieren.)

Wir können anderseits verschiedene Arten von Formeln, und zu ihnen gehörige verschiedene Arten der Verwendung (verschiedene Arten der Abrichtung) einander entgegensetzen. Wir *nennen* dann Formeln einer bestimmten Art (und der dazugehörigen Verwendungsweise) «Formeln, welche eine Zahl y für ein gegebenes x bestimmen», und Formeln anderer Art solche, «die die Zahl y für ein gegebenes x nicht bestimmen». ($y=x^2$ wäre von der ersten Art, $y \neq x^2$ von der zweiten.) Der Satz «Die Formel . . . . bestimmt eine Zahl y» ist dann eine Aussage über die Form der Formel—und es ist nun zu unterscheiden ein Satz wie dieser: «Die Formel, die ich hingeschrieben habe, bestimmt y» oder «Hier steht eine Formel, die y bestimmt»—von einem Satz der Art: «Die Formel $y=x^2$ bestimmt die Zahl y für ein gegebenes x». Die Frage «Steht dort eine Formel, die y bestimmt?» heißt dann dasselbe wie: «Steht dort eine Formel dieser Art, oder jener Art?»—was wir aber mit der Frage anfangen sollen «Ist $y=x^2$ eine Formel, die y für ein gegebenes x bestimmt?» ist nicht ohne weiteres klar. Diese Frage könnte man etwa an einen Schüler richten, um zu prüfen, ob er die Verwendung des Wortes «bestimmen» versteht; oder es könnte eine mathematische Aufgabe

ta manera, a volar al significar y dio todos los pasos antes de que llegaras corporalmente a éste o aquél.

Estabas, pues, inclinado a expresiones como: «Los pasos ya han sido *realmente* dados; incluso antes de que los diese por escrito, oralmente o en el pensamiento». Y parecía como si estuviesen de una manera *singular* predeterminados, anticipados, como sólo el significar puede anticipar la realidad.

189. «¿Pero *no* están los pasos determinados, pues, por la fórmula algebraica?»—La pregunta contiene un error.

Empleamos la expresión: «Los pasos están determinados por la fórmula...». ¿*Cómo* se emplea?—Podemos quizá decir que los seres humanos son llevados por su educación (adiestramiento) a emplear la fórmula $y = x^2$ de manera que todos calculen siempre el mismo número para *y* cuando sustituyen el mismo número por x. O podemos decir: «Estos seres humanos están adiestrados de manera que todos den siempre el mismo paso a la orden '+3' en el mismo nivel». Podríamos expresar esto así: «La orden '+3' determina completamente para estos seres humanos cada paso de un número al siguiente». (En contraste con otros seres humanos que no saben qué tienen que hacer al recibir esa orden; o que ciertamente reaccionan a ella con completa seguridad, pero cada uno de modo diferente.)

Podemos por otro lado contrastar entre sí diferentes géneros de fórmulas y sus diferentes géneros de empleo apropiados (diferentes géneros de adiestramiento). *Llamamos* entonces a fórmulas de un determinado género (y con el apropiado modo de empleo) «fórmulas que determinan un número y para uno dado x», y a fórmulas de otro género «las que no determinan el número *y* para uno dado x». ($y = x^2$ sería del primer género, $y \neq x^2$ del segundo.) La proposición «La fórmula... determina un número *y*» es entonces un enunciado sobre la forma de la fórmula —y ahora hay que distinguir una proposición como ésta: «La fórmula que he anotado determina y» o «Aquí hay una fórmula que determina y» —de una proposición del género: «La fórmula $y = x^2$ determina el número y para un x dado». La pregunta «¿Hay ahí una fórmula que determina y?» quiere decir entonces lo mismo que: «¿Hay ahí una fórmula de este género o de aquel género?» —pero lo que debemos hacer con la pregunta «¿Es $y = x^2$ una fórmula que determina *y* para un *x* dado?» no está claro sin más. Podría dirigirse acaso esta pregunta a un alumno para comprobar si entiende el empleo de la palabra «determinar»; o podría ser un

sein, in einem bestimmten System zu beweisen, daß x nur ein Quadrat besitzt.

190. Man kann nun sagen: «Wie die Formel gemeint wird, das bestimmt, welche Übergänge zu machen sind.» Was ist das Kriterium dafür, wie die Formel gemeint ist? Etwa die Art und Weise, wie wir sie ständig gebrauchen, wie uns gelehrt wurde, sie zu gebrauchen.

Wir sagen z.B. Einem, der ein uns unbekanntes Zeichen gebraucht: «Wenn du mit 'x!2' meinst x^2, so erhältst du *diesen* Wert für y, wenn du 2x damit meinst, *jenen*.»—Frage dich nun: Wie macht man es, mit 'x!2' das eine, oder das andere *meinen*?

So kann also das Meinen die Übergänge zum voraus bestimmen.

191. «Es ist, als könnten wir die ganze Verwendung des Wortes mit einem Schlage erfassen.»—Wie *was* z.B.?—Kann man sie nicht—in gewissem Sinne—mit einem Schlag erfassen? Und in *welchem* Sinne kannst du dies nicht?—Es ist eben, als könnten wir sie in einem noch viel direkteren Sinne 'mit einem Schlag erfassen'.—Aber hast du dafür ein Vorbild? Nein. Es bietet sich uns nur diese Ausdrucksweise an. Als das Resultat sich kreuzender Bilder.

192. Du hast kein Vorbild dieser übermäßigen Tatsache, aber du wirst dazu verführt, einen Über-Ausdruck zu gebrauchen. (Man könnte das einen philosophischen Superlativ nennen.)

193. Die Maschine als Symbol ihrer Wirkungsweise: Die Maschine—könnte ich zuerst sagen—scheint ihre Wirkungsweise schon in sich zu haben. Was heißt das?—Indem wir die Maschine kennen, scheint alles Übrige, nämlich die Bewegungen, welche sie machen wird, schon ganz bestimmt zu sein.

Wir reden so, als könnten sich diese Teile nur so bewegen, als könnten sie nichts anderes tun. Wie ist es—vergessen wir also die Möglichkeit, daß sie sich biegen, abbrechen, schmelzen, etc.? Ja; wir denken in vielen Fällen garnicht daran. Wir gebrauchen eine Maschine, oder das Bild einer Maschine, als Symbol für eine bestimmte Wirkungsweise. Wir teilen z.B. Einem dieses Bild mit und setzen voraus, daß er die Erscheinungen der Bewegung der Teile aus ihm ableitet. (So wie wir jemand eine Zahl mitteilen können, indem wir sagen, sie sei die fünfundzwanzigste der Reihe 1, 4, 9, 16,...)

«Die Maschine scheint ihre Wirkungsweise schon in sich zu haben»

problema de matemáticas demostrar en un sistema determinado que 1 sólo tiene un cuadrado.

190. Puede ahora decirse: «El modo en que se significa la fórmula determina qué pasos hay que dar». ¿Cuál es el criterio del modo en que se significa la fórmula? Tal vez el modo y manera en que la usamos continuamente, en que se nos enseñó a usarla.

Le decimos, por ejemplo, a alguien que usa un signo que nos es desconocido: «Si con '$x!2$' significas x^2, entonces obtienes *este* valor para y, si con ello significas $2x$, *aquél*». Pregúntate ahora: ¿cómo se significa con «$x!2$» lo uno o lo otro?

Así es como el significar puede determinar de antemano los pasos.

191. «Es como si pudiéramos captar de golpe el empleo total de la palabra.»—¿Como *qué*, por ejemplo?—¿Es que no se *puede* —en cierto sentido— captar de golpe? ¿Y en *qué* sentido no puedes hacerlo? –Es precisamente como si pudiéramos 'captarlo de golpe' en un sentido aún más directo. ¿Pero tienes un modelo para esto? No. Es sólo que se nos brinda esta forma de expresión como el resultado de diferentes figuras que se cruzan.

192. No tienes modelo ninguno de este hecho superlativo, pero eres seducido a usar una super-expresión. (Podría llamársela un superlativo filosófico.)

193. La máquina como símbolo de su modo de operar: la máquina —pudiera yo decir primeramente— parece tener ya en sí su modo de operar. ¿Qué quiere decir esto?—Al conocer la máquina, todo lo restante, es decir, los movimientos, parece estar ya totalmente determinado.

Hablamos como si estas partes sólo pudieran moverse así, como si no pudieran hacer otra cosa. ¿Cómo es esto —olvidamos, pues, la posibilidad de que se tuerzan, rompan, fundan, etcétera? Sí; no pensamos en absoluto en esto en muchos casos. Usamos una máquina, o la figura de una máquina, como símbolo de un determinado modo de operar. Le transmitimos a alguien, por ejemplo, esta figura y suponemos que él derivará de ella los fenómenos del movimiento de las partes. (Igual que podemos transmitirle a alguien un número diciéndole que es el vigésimo quinto de la serie 1, 4, 9, 16,...)

«La máquina parece tener ya en sí su modo de operar» quiere de-

heißt: wir sind geneigt, die künftigen Bewegungen der Maschine in ihrer Bestimmtheit mit Gegenständen zu vergleichen, die schon in einer Lade liegen und nun von uns herausgeholt werden.——So aber reden wir nicht, wenn es sich darum handelt, das wirkliche Verhalten einer Maschine vorauszusagen. Da vergessen wir, im allgemeinen, nicht die Möglichkeit der Deformation der Teile, etc.——Wohl aber, wenn wir uns darüber wundern, wie wir denn die Maschine als Symbol einer Bewegungsweise verwenden können,—da sie sich doch auch ganz *anders* bewegen kann.

Wir könnten sagen, die Maschine, oder ihr Bild, sei der Anfang einer Reihe von Bildern, die wir aus diesem Bild abzuleiten gelernt haben.

Wenn wir aber bedenken, daß sich die Maschine auch anders hätte bewegen können, so kann es nun scheinen, als müßte in der Maschine, als Symbol, ihre Bewegungsart noch viel bestimmter enthalten sein als in der wirklichen Maschine. Es genüge da nicht, daß dies die erfahrungsmäßig vorausbestimmten Bewegungen seien, sondern sie müßten eigentlich—in einem mysteriösen Sinne—bereits *gegenwärtig* sein. Und es ist ja wahr: die Bewegung des Maschinensymbols ist in anderer Weise vorausbestimmt als die einer gegebenen wirklichen Maschine.

194. Wann denkt man denn: die Maschine habe ihre möglichen Bewegungen schon in irgendeiner mysteriösen Weise in sich?—Nun, wenn man philosophiert. Und was verleitet uns, das zu denken? Die Art und Weise, wie wir von der Maschine reden. Wir sagen z.B., die Maschine *habe* (besäße) diese Bewegungsmöglichkeiten; wir sprechen von der ideal starren Maschine, die sich nur so und so bewegen *könne*.——Die Bewegungs*möglichkeit*, was ist sie? Sie ist nicht die *Bewegung*; aber sie scheint auch nicht die bloße physikalische Bedingung der Bewegung zu sein—etwa, daß zwischen Lager und Zapfen ein Spielraum ist, der Zapfen nicht zu streng ins Lager paßt. Denn dies ist zwar erfahrungsmäßig die Bedingung der Bewegung, aber man könnte sich die Sache auch anders vorstellen. Die Bewegungsmöglichkeit soll eher wie ein Schatten der Bewegung selber sein. Aber kennst du so einen Schattten? Und unter Schatten verstehe ich nicht irgend ein Bild der Bewegung,—denn dies Bild müßte ja nicht das Bild gerade dieser Bewegung sein. Aber die Möglichkeit dieser Bewegung muß die Möglichkeit gerade *dieser* Bewegung sein. (Sieh, wie hoch die Wellen der Sprache hier gehen!)

Die Wellen legen sich, sowie wir uns fragen: Wie gebrauchen wir denn, wenn wir von einer Maschine reden, das Wort «Möglichkeit der Bewegung»?——Woher kamen aber dann die seltsamen Ideen? Nun, ich zeige dir die Möglichkeit der Bewegung, etwa durch ein *Bild* der Bewe-

cir: nos sentimos inclinados a comparar los futuros movimientos de la máquina en su determinación con objetos que están ya en un cajón y son entonces sacados por nosotros.—Pero no hablamos así cuando se trata de predecir el comportamiento efectivo de una máquina. Ahí no olvidamos, generalmente, la posibilidad de deformación de las partes, etcétera.—Pero lo hacemos cuando nos asombramos de cómo podemos emplear la máquina como símbolo de una forma de movimiento, -puesto que también puede moverse de modo totalmente *distinto*.

Podríamos decir que la máquina, o su figura, es el comienzo de una serie de figuras que hemos aprendido a derivar de esa figura.

Pero cuando reflexionamos sobre el hecho de que la máquina también habría podido moverse de modo distinto, puede entonces parecer como si su modo de moverse debiera, en la máquina como símbolo, estar contenido de manera aún más determinada que en la máquina efectiva. Como si no fuera suficiente que éstos fueran los movimientos empíricamente predeterminados, sino que debieran en realidad —en un sentido misterioso— estar ya *presentes*. Y es bien cierto: el movimiento de la máquina en cuanto símbolo está predeterminado en un sentido diferente que el de cualquier máquina efectiva dada.

194. ¿Cuándo se piensa, pues: la máquina tiene ya en sí sus movimientos posibles de algún modo misterioso?—Bien, cuando se filosofa. ¿Y qué nos induce a pensar eso? El modo en que hablamos de máquinas. Decimos, por ejemplo, que la máquina *tiene* (posee) estas posibilidades de movimiento; hablamos de la máquina idealmente rígida que sólo *podría* moverse de tal y cual manera.—¿Qué es esa *posibilidad* de movimiento? No es el *movimiento*; pero no parece ser tampoco la mera condición física del movimiento —el que, pongamos, entre cojinete y clavija haya margen de espacio, que la clavija no ajuste muy estrechamente en el cojinete. Pues ésta es por cierto la condición empírica del movimiento, pero podría imaginarse también la cosa de otro modo. La posibilidad de movimiento debe ser más bien como una sombra del movimiento mismo. ¿Pero conoces una sombra tal? Y por sombra entiendo no alguna figura del movimiento -pues esa figura no tendría que ser la figura de *ese* movimiento precisamente. (¡Mira qué altas van aquí las olas del lenguaje!)

Las olas se calman tan pronto como nos preguntamos: ¿cómo usamos la frase «posibilidad de movimiento» cuando hablamos de una máquina?—¿Pero de dónde vienen entonces las ideas extrañas? Bueno, te mostré la posibilidad de movimiento tal vez mediante una

gung: 'also ist die Möglichkeit etwas der Wirklichkeit Ähnliches'. Wir sagen: «es bewegt sich noch nicht, aber es hat schon die Möglichkeit, sich zu bewegen»——'also ist die Möglichkeit etwas der Wirklichkeit sehr Nahes'. Wir mögen zwar bezweifeln, ob die und die physikalische Bedingung diese Bewegung möglich macht, aber wir diskutieren nie, ob *dies* die Möglichkeit dieser oder jener Bewegung sei: 'also steht die Möglichkeit der Bewegung zur Bewegung selbst in einer einzigartigen Relation; enger als die des Bildes zu seinem Gegenstand'; denn es kann bezweifelt werden, ob dies das Bild dieses oder jenes Gegenstandes ist. Wir sagen «Die Erfahrung wird lehren, ob dies dem Zapfen diese Bewegungsmöglichkeit gibt», aber wir sagen nicht «Die Erfahrung wird lehren, ob dies die Möglichkeit dieser Bewegung ist»; 'also ist es nicht Erfahrungstatsache, daß diese Möglichkeit die Möglichkeit gerade dieser Bewegung ist'.

Wir achten auf unsere eigene Ausdrucksweise, diese Dinge betreffend, verstehen sie aber nicht, sondern mißdeuten sie. Wir sind, wenn wir philosophieren, wie Wilde, primitive Menschen, die die Ausdrucksweise zivilisierter Menschen hören, sie mißdeuten und nun die seltsamsten Schlüsse aus ihrer Deutung ziehen.

195. «Aber ich meine nicht, daß, was ich jetzt (beim Erfassen) tue, die künftige Verwendung *kausal* und erfahrungsmäßig bestimmt, sondern daß, in einer *seltsamen* Weise, diese Verwendung selbst in *irgend* einem Sinne, gegenwärtig ist.»—Aber 'in irgend einem Sinne' ist sie es ja! Eigentlich ist an dem, was du sagst, falsch nur der Ausdruck «in seltsamer Weise». Das übrige ist richtig; und seltsam erscheint der Satz nur, wenn man sich zu ihm ein anderes Sprachspiel vorstellt als das, worin wir ihn tatsächlich verwenden. (Jemand sagte mir, er habe sich als Kind darüber gewundert, daß der Schneider '*ein Kleid nähen könne*'—er dachte, dies heiße, es werde durch bloßes Nähen ein Kleid erzeugt, indem man Faden an Faden näht.)

196. Die unverstandene Verwendung des Wortes wird als Ausdruck eines seltsamen *Vorgangs* gedeutet. (Wie man sich die Zeit als seltsames Medium, die Seele als seltsames Wesen denkt.)

197. «Es ist, als könnten wir die ganze Verwendung des Wortes mit einem Schlag erfassen.»—Wir sagen ja, daß wir es tun. D.h., wir beschreiben ja manchmal, was wir tun, mit diesen Worten. Aber es ist an dem, was geschieht, nichts Erstaunliches, nichts Seltsames. Seltsam wird es, wenn wir dazu geführt werden, zu denken, daß die künftige Entwicklung auf ir-

figura del movimiento: 'así que la posibilidad es algo semejante a la realidad'. Decimos: «no se mueve aún, pero tiene ya la posibilidad de moverse»;—'«así que la posibilidad es algo muy próximo a la realidad'. Podemos por cierto dudar si tal o cual condición física hace posible este movimiento, pero nunca discutimos si *ésta* es la posibilidad de este o de aquel movimiento:——'así que la posibilidad de movimiento está con el movimiento mismo en una relación singular; más estrecha que la de la figura con su objeto'; pues puede dudarse si ésta es la figura de este o aquel objeto. Decimos: «La experiencia enseñará si esto da a la clavija esta posibilidad de movimiento», pero no decimos «La experiencia enseñará si eso es la posibilidad de movimiento»; 'así que no es un hecho empírico el que esta posibilidad sea la posibilidad de este movimiento precisamente'.

Prestamos atención a nuestros propios modos de expresión concernientes a estas cosas, pero no los entendemos, sino que los malinterpretamos. Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación.

195. «Pero no quiero decir que lo que hago ahora (al captar un sentido) determine *causal* y empíricamente el empleo futuro, sino que, de una *extraña* manera, este mismo empleo está, en algún sentido, presente.»—¡Pero lo está 'en *algún* sentido'! Realmente en lo que dices sólo es incorrecta la expresión «de una extraña manera». Lo restante es correcto; y la oración sólo parece extraña cuando nos imaginamos para ella un juego de lenguaje distinto de aquel en que la empleamos efectivamente. (Alguien me dijo que de niño se había asombrado de que el sastre *'pudiese coser un vestido',* pensaba él que eso quería decir que un vestido era producido por mero cosido, cosiendo hilo a hilo.)

196. El empleo incomprendido de la palabra se interpreta como expresión de un *proceso* extraño. (Como se piensa en el tiempo como un medio extraño, en el alma como una sustancia extraña.)

197. «Es como si pudiéramos captar de golpe el empleo total de la palabra.»—Decimos, por cierto, que lo hacemos. Es decir, describimos a veces lo que hacemos con estas palabras. Pero no hay nada asombroso, nada extraño, en lo que sucede. Se vuelve extraño cuando somos llevados a pensar que el desarrollo futuro tiene que estar ya presente

gend eine Weise schon im Akt des Erfassens gegenwärtig sein muß und doch nicht gegenwärtig ist.—Denn wir sagen, es sei kein Zweifel, daß wir dies Wort verstehen, und anderseits liegt seine Bedeutung in seiner Verwendung. Es ist kein Zweifel, daß ich jetzt Schach spielen will; aber das Schachspiel ist dies Spiel durch alle seine Regeln (usf.). Weiß ich also nicht, was ich spielen wollte, ehe ich gespielt *habe*? oder aber, sind alle Regeln in meinem Akt der Intention enthalten? Ist es nun Erfahrung, die mich lehrt, daß auf diesen Akt der Intention für gewöhnlich diese Art des Spielens folgt? kann ich also doch nicht sicher sein, was ich zu tun beabsichtigte? Und wenn dies Unsinn ist,—welcherlei überstarre Verbindung besteht zwischen dem Akt der Absicht und dem Beabsichtigten?——Wo ist die Verbindung gemacht zwischen dem Sinn der Worte «Spielen wir eine Partie Schach!» und allen Regeln des Spiels?—Nun, im Regelverzeichnis des Spiels, im Schachunterricht, in der täglichen Praxis des Spielens.

198. «Aber wie kann mich eine Regel lehren, was ich an *dieser* Stelle zu tun habe? Was immer ich tue, ist doch durch irgend eine Deutung mit der Regel zu vereinbaren.»—Nein, so sollte es nicht heißen. Sondern so: Jede Deutung hängt, mitsamt dem Gedeuteten, in der Luft; sie kann ihm nicht als Stütze dienen. Die Deutungen allein bestimmen die Bedeutung nicht.
«Also ist, was immer ich tue, mit der Regel vereinbar?»—Laß mich so fragen: Was hat der Ausdruck der Regel—sagen wir, der Wegweiser—mit meinen Handlungen zu tun? Was für eine Verbindung besteht da?—Nun, etwa diese: ich bin zu einem bestimmten Reagieren auf dieses Zeichen abgerichtet worden, und so reagiere ich nun.

Aber damit hast du nur einen kausalen Zusammenhang angegeben, nur erklärt, wie es dazu kam, daß wir uns jetzt nach dem Wegweiser richten; nicht, worin dieses Dem-Zeichen-Folgen eigentlich besteht. Nein; ich habe auch noch angedeutet, daß sich Einer nur insofern nach einem Wegweiser richtet, als es einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit, gibt.

199. Ist, was wir «einer Regel folgen» nennen, etwas, was nur *ein* Mensch, nur *einmal* im Leben, tun könnte?—Und das ist natürlich eine Anmerkung zur *Grammatik* des Ausdrucks «der Regel folgen».

Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, eine Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, etc.—Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).

de alguna manera en el acto de captar y sin embargo no está presente.—Pues decimos que no hay duda de que entendemos esa palabra y que, por otro lado, su significado reside en su empleo. No hay duda de que ahora quiero jugar al ajedrez; pero el ajedrez es el juego que es en virtud de todas sus reglas (etcétera). ¿No sé, pues, a qué quiero jugar hasta que *he* jugado?, o por el contrario, ¿están contenidas todas las reglas en mi acto de intención? ¿Es la experiencia la que me enseña que de este acto de intención se sigue ordinariamente este tipo de juego?, ¿no puedo, pues, estar seguro de lo que intento hacer? Y si esto es un sinsentido —¿qué clase de conexión super-rígida existe entre el acto de intención y lo intentado?——¿Dónde se efectúa la conexión entre el sentido de las palabras «¡Juguemos una partida de ajedrez!» y todas las reglas del juego?—Bueno, en el catálogo de reglas del juego, en la instrucción ajedrecística, en la práctica cotidiana del juego.

198. «¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar? Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla.»—No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado.

«Así pues, ¿cualquier cosa que yo haga es compatible con la regla?»—Permítaseme preguntar esto: ¿qué tiene que ver la expresión de la regla —el indicador de caminos, por ejemplo— con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí?—Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.

Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guiemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre.

199. ¿Es lo que llamamos «seguir una regla» algo que pudiera hacer sólo *un* hombre sólo *una vez* en la vida?—Y ésta es naturalmente una anotación sobre la *gramática* de la expresión «seguir una regla».

No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etcétera.—Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones).

Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen.

200. Es ist natürlich denkbar, daß in einem Volke, das Spiele nicht kennt, zwei Leute sich an ein Schachbrett setzen und die Züge einer Schachpartie ausführen; ja auch mit allen seelischen Begleiterscheinungen. Und sähen *wir* dies, so würden wir sagen, sie spielten Schach. Aber nun denk dir eine Schachpartie nach gewissen Regeln in eine Reihe von Handlungen übersetzt, die wir nicht gewöhnt sind, mit einem *Spiel* zu assoziieren,—etwa ein Ausstoßen von Schreien und Stampfen mit den Füßen. Und jene Beiden sollen nun, statt die uns geläufige Form des Schach zu spielen, schreien und stampfen; und zwar so, daß diese Vorgänge sich nach geeigneten Regeln in eine Schachpartie übersetzen ließen. Wären wir nun noch geneigt, zu sagen, sie spielten ein Spiel; und mit welchem Recht könnte man das sagen?

201. Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei. Die Antwort war: Ist jede mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen, dann auch zum Widerspruch. Daher gäbe es hier weder Übereinstimmung noch Widerspruch.

Daß da ein Mißverständnis ist, zeigt sich schon darin, daß wir in diesem Gedankengang Deutung hinter Deutung setzen; als beruhige uns eine jede wenigstens für einen Augenblick, bis wir an eine Deutung denken, die wieder hinter dieser liegt. Dadurch zeigen wir nämlich, daß es eine Auffassung einer Regel gibt, die *nicht* eine *Deutung* ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir «der Regel folgen», und was wir «ihr entgegenhandeln» nennen.

Darum besteht eine Neigung, zu sagen: jedes Handeln nach der Regel sei ein Deuten. «Deuten» aber sollte man nur nennen: einen Ausdruck der Regel durch einen anderen ersetzen.

202. Darum ist 'der Regel folgen' eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel 'privatim' folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.

203. Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen. Du kommst von *einer* Seite und kennst dich aus; du kommst von einer andern zur selben Stelle, und kennst dich nicht mehr aus.

Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica.

200. Es, naturalmente, imaginable que en una tribu que no conoce el juego dos personas se sienten ante un tablero de ajedrez y ejecuten los movimientos de una partida de ajedrez; e incluso con todos los fenómenos mentales concomitantes. Y si *nosotros* lo viésemos, diríamos que juegan al ajedrez. Pero imagínate ahora una partida de ajedrez traducida mediante ciertas reglas en una serie de acciones que no estamos habituados a asociar con un *juego* —digamos una proferencia de gritos y patadas con los pies. Y ellos dos deben ahora, en vez de jugar a la forma de ajedrez que nos es familiar, gritar y dar patadas; y justamente de modo que ese proceso pueda traducirse mediante reglas apropiadas en una partida de ajedrez. ¿Estaríamos aún entonces inclinados a decir que juegan a un juego; y con qué derecho podría decirse?

201. Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo.

Que hay ahí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella. Con ello mostramos que hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos «seguir la regla» y en lo que llamamos «contravenirla».

De ahí que exista una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación. Pero solamente debe llamarse «interpretación» a esto: sustituir una expresión de la regla por otra.

202. Por tanto «seguir la regla» es una práctica. Y *creer* seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir 'privadamente' la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla.

203. El lenguaje es un laberinto de caminos. Vienes de *un* lado y sabes por dónde andas; vienes de otro al mismo lugar y ya no lo sabes.

204. Ich kann etwa, wie die Sachen stehen, ein Spiel erfinden, das nie von jemandem gespielt wird.—Wäre aber auch dies möglich: Die Menschheit habe nie Spiele gespielt; einmal aber hat Einer ein Spiel erfunden,—das dann allerdings nie gespielt wurde?

205. «Das ist ja das Merkwürdige an der *Intention*, am seelischen Vorgang, daß für ihn das Bestehen der Gepflogenheit, der Technik, nicht nötig ist. Daß es z.B. denkbar ist, zwei Leute spielten in einer Welt, in der sonst nicht gespielt wird, eine Schachpartie, ja auch nur den Anfang einer Schachpartie,—und würden dann gestört.»

Ist aber das Schachspiel nicht durch seine Regeln definiert? Und wie sind diese Regeln im Geist dessen gegenwärtig, der beabsichtigt, Schach zu spielen?

206. Einer Regel folgen, das ist analog dem: einen Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise. Aber wie, wenn nun der Eine *so*, der Andere *anders* auf Befehl und Abrichtung reagiert? Wer hat dann Recht?

Denke, du kämst als Forscher in ein unbekanntes Land mit einer dir gänzlich fremden Sprache. Unter welchen Umständen würdest du sagen, daß die Leute dort Befehle geben, Befehle verstehen, befolgen, sich gegen Befehle auflehnen, usw.?

Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels welches wir uns eine fremde Sprache deuten.

207. Denken wir uns, die Leute in jenem Land verrichteten gewöhnliche menschliche Tätigkeiten und bedienen sich dabei, wie es scheint, einer artikulierten Sprache. Sieht man ihrem Treiben zu, so ist es verständlich, erscheint uns 'logisch'. Versuchen wir aber, ihre Sprache zu erlernen, so finden wir, daß es unmöglich ist. Es besteht nämlich bei ihnen kein regelmäßiger Zusammenhang des Gesprochenen, der Laute, mit den Handlungen; dennoch aber sind diese Laute nicht überflüssig; denn knebeln wir z.B. einen dieser Leute, so hat dies die gleichen Folgen, wie bei uns: ohne jene Laute geraten ihre Handlungen in Verwirrung—wie ich mich ausdrücken will.

Sollen wir sagen, diese Leute hätten eine Sprache; Befehle, Mitteilungen, usw.?

Zu dem, was wir «Sprache» nennen, fehlt die Regelmäßigkeit.

204. Puedo tal vez, tal y como están las cosas, inventar un juego que nunca sea jugado por nadie.—¿Pero sería también posible esto: la humanidad nunca ha jugado a ningún juego; pero una vez alguien inventó un juego —que luego en verdad nunca fue jugado?

205. «Esto es por cierto lo curioso de la *intención*, del proceso mental: que para ella no es necesaria la existencia de la costumbre, de la técnica. Que, por ejemplo, es imaginable que, en un mundo en el que ordinariamente no se jugase nunca, dos personas jugasen una partida de ajedrez, e incluso sólo el comienzo de una partida de ajedrez —y fuesen entonces interrumpidas.»

¿Pero no está el ajedrez definido por sus reglas? ¿Y cómo están presentes esas reglas en la mente del que intenta jugar al ajedrez?

206. Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera. ¿Pero qué pasa si uno reacciona *así* y el otro *de otra manera* a la orden y al adiestramiento? ¿Quién está en lo correcto?

Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etcétera?

El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño.

207. Imaginémonos que la gente de ese país ejecutase las acciones humanas ordinarias y al hacerlo se sirviese, al parecer, de un lenguaje articulado. Si se observa su animación, es comprensible, nos parece 'lógica'. Pero si tratamos de aprender su lenguaje, encontramos que es imposible. No hay concretamente entre ellos ninguna conexión regular de lo dicho, de los sonidos, con las acciones; pero con todo, estos sonidos no son superfluos; pues si, por ejemplo, amordazamos a una de estas personas, ello tiene las mismas consecuencias que entre nosotros: sin esos sonidos sus acciones caen en confusión —como me gusta expresarlo.

¿Debemos decir que esa gente tiene un lenguaje: órdenes, informes, etcétera?

Para lo que llamamos «lenguaje» falta la regularidad.

208. So erkläre ich also, was «Befehl» und was «Regel» heißt, durch «Regelmäßigkeit»?—Wie erkläre ich jemandem die Bedeutung von «regelmäßig», «gleichförmig», «gleich»?—Einem der, sagen wir, nur Französisch spricht, werde ich diese Wörter durch die entsprechenden französischen erklären. Wer aber diese *Begriffe* noch nicht besitzt, den werde ich die Worte durch *Beispiele* und durch *Übung* gebrauchen lehren.—Und dabei teile ich ihm nicht weniger mit, als ich selber weiß.

Ich werde ihm also in diesem Unterricht gleiche Farben, gleiche Längen, gleiche Figuren zeigen, ihn sie finden und herstellen lassen, usw. Ich werde ihn etwa dazu anleiten, Reihenornamente auf einen Befehl hin 'gleichmäßig' fortzusetzen.—Und auch dazu, Progressionen fortzusetzen. Also etwa auf. .. ... so fortzufahren:.... ....

Ich mach's ihm vor, er macht es mir nach; und ich beeinflusse ihn durch Äußerungen der Zustimmung, der Ablehnung, der Erwartung, der Aufmunterung. Ich lasse ihn gewähren, oder halte ihn zurück; usw.

Denke, du wärest Zeuge eines solchen Unterrichts. Es würde darin kein Wort durch sich selbst erklärt, kein logischer Zirkel gemacht.

Auch die Ausdrücke «und so weiter» und «und so weiter ad infinitum» werden in diesem Unterricht erklärt werden. Es kann dazu unter anderem auch eine Gebärde dienen. Die Gebärde, die bedeutet «fahr so fort!», oder «und so weiter» hat eine Funktion, vergleichbar der des Zeigens auf einen Gegenstand, oder auf einen Ort.

Es ist zu unterscheiden: das «usw.», das eine Abkürzung der Schreibweise ist, von demjenigen, welches dies *nicht* ist. Das «usw. ad inf.» ist *keine* Abkürzung der Schreibweise. Daß wir nicht alle Stellen von π anschreiben können, ist nicht eine menschliche Unzulänglichkeit, wie Mathematiker manchmal glauben.

Ein Unterricht, der bei den vorgeführten Beispielen stehen bleiben will, unterscheidet sich von einem, der über sie '*hinausweist*'.

209. «Aber reicht denn nicht das Verständnis weiter als alle Beispiele?»—Ein sehr merkwürdiger Ausdruck, und ganz natürlich!—

Aber ist das *alles*? Gibt es nicht eine noch tiefere Erklärung; oder muß nicht doch das *Verständnis* der Erklärung tiefer sein?—Ja, habe ich denn selbst ein tieferes Verständnis? *Habe* ich mehr, als ich in der Erklärung gebe?—Woher aber dann das Gefühl, ich hätte mehr?

Ist es, wie wenn ich das nicht Begrenzte als Länge deute, die über jede Länge hinausreicht?

208. ¿Así pues, explico lo que quieren decir «orden» y «regla» por medio de «regularidad»?—¿Cómo le explico a alguien el significado de «regular», «uniforme», «igual»?—A uno que, pongamos, sólo habla francés le explicaré estas palabras mediante las correspondientes francesas. Pero a quien aún no está provisto de estos *conceptos* le enseñaré a usar las palabras mediante *ejemplos* y mediante *ejercicios*. Y al hacerlo no le comunico menos de lo que yo mismo sé.

Le mostraré, pues, en esta instrucción colores iguales, longitudes iguales, formas iguales, le haré hallarlos y producirlos, etcétera. Lo instruiré, por ejemplo, en continuar 'uniformemente' una serie ornamental a una determinada orden.—Y también en continuar progresiones. Así por ejemplo a la vista de . .. ... ha de proseguir así: ....

Yo se lo hago antes, él me lo hace después; y lo influyo mediante manifestaciones de acuerdo, de rechazo, de expectación, de estímulo. Lo dejo hacer o lo detengo; etcétera.

Imagina que eres testigo de semejante instrucción. Ninguna palabra se explicaría por medio de ella misma, no habría ningún círculo lógico.

También las expresiones «etcétera» y «etcétera ad infinítum» llegan a explicarse en esta instrucción. Puede servir para ello entre otras cosas un gesto. El gesto que significa «¡prosigue así!» o «etcétera» tiene una función comparable a la de señalar un objeto o un lugar.

Ha de distinguirse el «etcétera» que es una abreviatura de la grafía, del que no lo es. El «etcétera ad inf.» no es una notación abreviada de la grafía. El que no podamos anotar todos los lugares de π no es una insuficiencia humana, como creen a veces los matemáticos.

Una instrucción que quiere atenerse a los ejemplos presentados se diferencia de una que '*apunta más allá*' de ellos.

209. «¿Pero entonces no alcanza la comprensión más allá de todos los ejemplos?»—¡Una expresión muy rara y enteramente natural!—

¿Pero es esto *todo*? ¿No hay una explicación aún más profunda; o no ha de ser más profunda al menos la *comprensión* de la explicación?—Bueno, ¿tengo yo mismo, pues, una comprensión más profunda? ¿*Tengo* más de lo que doy en la explicación?—¿Pero entonces de dónde viene el sentimiento de que tenía más?

¿Es como cuando interpreto lo no limitado como una longitud que alcanza más allá de toda longitud?

210. «Aber erklärst du ihm wirklich, was du selber verstehst?, Läßt du ihn das Wesentliche nicht *erraten*? Du gibst ihm Beispiele,—er aber muß ihre Tendenz erraten, also deine Absicht.»—Jede Erklärung, die ich mir selbst geben kann, gebe ich auch ihm.—«Er errät, was ich meine» würde heißen: ihm schweben verschiedene Deutungen meiner Erklärung vor, und er rät auf eine von ihnen. Er könnte also in diesem Falle fragen; und ich könnte, und würde, ihm antworten.

211. «Wie immer du ihn im Fortführen des Reihenornaments unterrichtest,—wie kann er *wissen*, wie er selbständig fortzusetzen hat?»—Nun, wie weiß *ich's*?——Wenn das heißt «Habe ich Gründe?», so ist die Antwort: die Gründe werden mir bald ausgehen. Und ich werde dann, ohne Gründe, handeln.

212. Wenn jemand, den ich fürchte mir den Befehl gibt, die Reihe fortzusetzen, so werde ich schleunig, mit völliger Sicherheit, handeln, und das Fehlen der Gründe stört mich nicht.

213. «Aber dieser Reihenanfang konnte offenbar verschieden gedeutet werden (z.B. durch algebraische Ausdrücke) und du mußtest also erst *eine* solche Deutung wählen.»—Durchaus nicht! Es war, unter Umständen, ein Zweifel möglich. Aber das sagt nicht, daß ich gezweifelt habe, oder auch nur zweifeln konnte. (Damit steht im Zusammenhang, was über die psychologische 'Atmosphäre' eines Vorgangs zu sagen ist.)

Nur Intuition konnte diesen Zweifel heben?—Wenn sie eine innere Stimme ist,—wie weiß ich, *wie* ich ihr folgen soll? Und wie weiß ich, daß sie mich nicht irreleitet? Denn, kann sie mich richtig leiten, dann kann sie mich auch irreleiten.

((Die Intuition eine unnötige Ausrede.))

214. Ist eine Intuition zum Entwickeln der Reihe 1 2 3 4... nötig, dann auch zum Entwickeln der Reihe 2 2 2 2... .

215. Aber ist nicht wenigstens gleich: *gleich*?

Für die Gleichheit scheinen wir ein unfehlbares Paradigma zu haben in der Gleichheit eines Dinges mit sich selbst. Ich will sagen: «Hier kann es doch nicht verschiedene Deutungen geben. Wenn er ein Ding vor sich sieht, so sieht er auch Gleichheit.»

Also sind zwei Dinge gleich, wenn sie so sind, wie *ein* Ding? Und wie

210. «¿Pero le explicas realmente lo que tú mismo entiendes? ¿No le dejas *adivinar* lo esencial? Le das ejemplos —pero él tiene que adivinar su tendencia, y por tanto tu intención.»—Toda explicación que yo pueda darme se la doy también a él.—«Él adivina lo que yo significo» querría decir: le vienen a las mientes diversas interpretaciones de mi explicación y él da con una de ellas. Él podría, pues, preguntar en este caso; y yo podría responderle y le respondería.

211. «Lo instruyas como lo instruyas para que prosiga la serie de ornamentos —¿cómo puede *saber* cómo tiene que continuar por sí mismo?»—Bueno, ¿cómo lo sé *yo*?—Si esto quiere decir «¿Tengo razones?», la respuesta es: las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré sin razones.

212. Cuando alguien a quien temo me da la orden de continuar la serie, actúo presto, con perfecta seguridad, y la falta de razones no me perturba.

213. «Pero este comienzo de la serie pudiera obviamente interpretarse de diversas maneras (por ejemplo, mediante expresiones algebraicas) y así tienes primero que elegir *una* de esas interpretaciones.»—¡De ningún modo! Era posible, bajo ciertas circunstancias, una duda. Pero esto no es decir que yo haya dudado o incluso que pudiera dudar. (En conexión con esto está lo que hay que decir sobre la 'atmósfera' psicológica de un proceso.)

¿Sólo la intuición puede apartar esa duda?—Si ella es una voz interior —¿cómo sé *cómo* debo seguirla? ¿Y cómo sé que no me descamina? Pues, si puede encaminarme rectamente, también puede descaminarme.

((La intuición como excusa innecesaria.))

214. Si es necesaria una intuición para desarrollar la serie 1 2 3 4..., también lo es para desarrollar la serie 2 2 2 2...

215. ¿Pero no es por lo menos igual: *igual*?

Para la igualdad parecemos tener un paradigma infalible en la igualdad de una cosa consigo misma. Pretendo decir: «Aquí no puede haber diferentes interpretaciones. Cuando ve una cosa ante sí, ve también la igualdad».

¿Así que dos cosas son iguales cuando son como *una* cosa? ¿Y

soll ich nun das, was mir das *eine* Ding zeigt, auf den Fall der zwei anwenden?

216. «Ein Ding ist mit sich selbst identisch.»—Es gibt kein schöneres Beispiel eines nutzlosen Satzes, der aber doch mit einem Spiel der Vorstellung verbunden ist. Es ist, als legten wir das Ding, in der Vorstellung, in seine eigene Form hinein, und sähen, daß es paßt.

Wir könnten auch sagen: «Jedes Ding paßt in sich selbst.»—Oder anders: «Jedes Ding paßt in seine eigene Form hinein.» Man schaut dabei ein Ding an und stellt sich vor, daß dieser Raum dafür ausgespart war und es nun genau hineinpaßt.

'*Paßt*' dieser Flecke ● in seine weiße Umgebung?—*Aber genau so würde es aussehen*, wenn statt seiner erst ein Loch gewesen wäre, und er nun hineinpaßte. Mit dem Ausdruck «er paßt» wird eben nicht einfach dies Bild beschrieben. Nicht einfach diese *Situation*.

«Jeder Farbfleck paßt genau in seine Umgebung» ist ein etwas spezialisierter Satz der Identität.

217. «Wie kann ich einer Regel folgen?»—wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich *so* nach ihr handle.

Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: «So handle ich eben.»

(Erinnere dich, daß wir manchmal Erklärungen fordern nicht ihres Inhalts wegen, sondern der Form der Erklärung wegen. Unsere Forderung ist eine architektonische; die Erklärung eine Art Scheingesims, das nichts trägt.)

218. Woher die Idee, es wäre die angefangene Reihe ein sichtbares Stück unsichtbar bis ins Unendliche gelegter Geleise? Nun, statt der Regel könnten wir uns Geleise denken. Und der nicht begrenzten Anwendung der Regel entsprechen unendlich lange Geleise.

219. «Die Übergänge sind eigentlich alle schon gemacht» heißt: ich habe keine Wahl mehr. Die Regel, einmal mit einer bestimmten Bedeutung gestempelt, zieht die Linien ihrer Befolgung durch den ganzen Raum.—Aber wenn so etwas wirklich der Fall wäre, was hülfe es mir?

Nein; meine Beschreibung hatte nur Sinn, wenn sie symbolisch zu verstehen war.—*So kommt es mir vor*—sollte ich sagen.

cómo debo entonces aplicar lo que me muestra la *una* cosa al caso de las dos?

216. «Una cosa es idéntica consigo misma.»—No hay más bello ejemplo de una proposición inútil que no obstante está conectada con un juego de la imaginación. Es como si, en la imaginación, metiésemos la cosa en su propia forma y viésemos que ajusta.

Podríamos también decir: «Toda cosa ajusta en sí misma».—O de otro modo: «Toda cosa ajusta dentro de su propia forma». Al hacerlo uno mira una cosa y se imagina que ajusta exactamente dentro del espacio que estaba vacío para ella.

¿*'Ajusta'* esta mancha en su contorno en blanco?—*Pero así es exactamente como veríamos las cosas* si en su lugar hubiera habido primero un hueco y luego ella ajustase dentro. Con la expresión «ella ajusta» no describimos simplemente esta figura. Ni simplemente esta *situación*.

«Toda mancha de color ajusta exactamente en su contorno» es una forma un tanto especializada de la ley de identidad.

217. «¿Cómo puedo seguir una regla?» —si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* siguiéndola.

Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo».

(Recuerda que a veces requerimos explicaciones no por su contenido, sino por la forma de la explicación. Nuestro requisito es arquitectónico; la explicación, una suerte de falsa moldura que nada soporta.)

218. ¿De dónde viene la idea de que el comienzo de la serie es un trozo visible de raíles invisiblemente tendidos hasta el infinito? Bueno, en vez de la regla podríamos imaginarnos raíles. Y a la aplicación ilimitada de la regla corresponden raíles infinitamente largos.

219. «Todos los pasos ya están realmente dados» quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio.

Pero si algo así fuese realmente el caso, ¿de qué me valdría?

No; mi descripción sólo tenía sentido si se entendía simbólicamente.—*Así es como me parece* —debí decir.

Wenn ich der Regel folge, wähle ich nicht.
Ich folge der Regel *blind*.

220. Welchen Zweck hat aber jener symbolische Satz? Er sollte einen Unterschied hervorheben zwischen kausaler Bedingtheit und logischer Bedingtheit.

221. Mein symbolischer Ausdruck war eigentlich eine mythologische Beschreibung des Gebrauchs einer Regel.

222. «Die Linie gibt's mir ein, wie ich gehen soll.»—Aber das ist natürlich nur ein Bild. Und urteile ich, sie gebe mir, gleichsam verantwortungslos, dies oder das ein, so würde ich nicht sagen, ich folgte ihr als einer Regel.

223. Man fühlt nicht, daß man immer des Winkes (der Einflüsterung) der Regel gewärtig sein muß. Im Gegenteil. Wir sind nicht gespannt darauf, was sie uns wohl jetzt sagen wird, sondern sie sagt uns immer dasselbe, und wir tun, was sie uns sagt.

Man könnte dem, den man abrichtet, sagen: «Sieh, ich tue immer das Gleiche: ich...»

224. Das Wort «Übereinstimmung» und das Wort «Regel» sind miteinander *verwandt*, sie sind Vettern. Lehre ich Einen den Gebrauch des einen Wortes, so lernt er damit auch den Gebrauch des andern.

225. Die Verwendung des Wortes «Regel» ist mit der Verwendung des Wortes «gleich» verwoben. (Wie die Verwendung von «Satz» mit der Verwendung von «wahr».)

226. Nimm an, Einer folgt der Reihe 1,3,5,7, indem er die Reihe der $2x + 1$ hinschreibt[2]. Und er fragte sich: «aber tue ich auch immer das Gleiche, oder jedesmal etwas anderes?»

Wer von einem Tag auf den andern verspricht «Morgen will ich dich besuchen»—sagt der jeden Tag das Gleiche; oder jeden Tag etwas anderes?

227. Hätte es einen Sinn zu sagen: «Wenn er jedesmal etwas *anderes* täte, würden wir nicht sagen: er folge einer Regel»? Das hat *keinen* Sinn.

---

[2] Die MSS. haben: ... der Reihe $x = 1, 3, 5, 7,$... indem er die Reihe der x^2+1 hinschreibt. (*Die Hrsg.*)

Cuando sigo la regla, no elijo.
Sigo la regla *ciegamente*.

220. ¿Pero qué finalidad tiene esa proposición simbólica? Debía poner de manifiesto una diferencia entre dependencia causal y dependencia lógica.

221. Mi expresión simbólica era realmente una descripción mitológica del uso de una regla.

222. «La línea me inspira cómo debo avanzar.»—Pero esto es naturalmente sólo una figura. Y si juzgo que me inspira esto o aquello, más bien irresponsablemente, entonces no diría que la sigo como una regla.

223. No se siente que siempre se haya de estar a la espera de la seña (la insinuación) de la regla. Al contrario. No sentimos curiosidad por saber lo que vaya a decirnos ahora, sino que siempre nos dice lo mismo y hacemos lo que nos dice.

Se le podría decir a quien se adiestra: «Mira, yo siempre hago lo mismo: yo...».

224. La palabra «concordancia» y la palabra «regla» están *emparentadas* la una con la otra; son primas. Si le enseño a alguien el uso de la una, le enseño con ello también el uso de la otra.

225. El empleo de la palabra «regla» está entretejido con el empleo de la palabra «igual». (Como el empleo de «proposición» con el empleo de «verdadera».)

226. Supón que alguien sigue la serie 1, 3, 5, 7,... poniendo la serie de $2x+1$.[2] Y él se pregunta: «¿Pero siempre hago lo mismo o algo diferente cada vez?».

(Quien todos los días promete «Mañana te visitaré» —¿dice cada día lo mismo o cada día algo diferente?

227. ¿Tendría sentido decir: «Si cada vez hiciese algo *diferente*, no diríamos que sigue una regla»? Esto *no* tiene sentido alguno.

[2] Los manuscritos dicen: ... la serie $x = 1, 3, 5, 7, \ldots$ poniendo la serie de $x^2 + 1$. *(N. de los E.)*

228. «Eine Reihe hat für uns *ein Gesicht*!»—Wohl; aber welches? Nun doch das algebraische, und das eines Stücks der Entwicklung. Oder hat sie sonst noch eins?—«Aber in dem liegt doch schon alles!»—Aber das ist keine Feststellung über das Reihenstück, oder über etwas, was wir darin erblicken; sondern der Ausdruck dafür, daß wir nur auf den Mund der Regel schauen und *tun*, und an keine weitere Anleitung appellieren.

229. Ich glaube, im Reihenstück ganz fein eine Zeichnung wahrzunehmen, einen charakteristischen Zug, der nur noch des «usw.» bedarf, um in die Unendlichkeit zu reichen.

230. «Die Linie gibt's mir ein, wie ich gehen soll»: das paraphrasiert nur: sie sei meine *letzte* Instanz dafür, wie ich gehen soll.

231. «Aber du siehst doch...!» Nun, das ist eben die charakteristische Äußerung Eines, der von der Regel gezwungen ist.

232. Nimm an, eine Regel gebe mir ein, wie ich ihr folgen soll; d.h., wenn ich der Linie mit den Augen nachgehe, so sagt mir nun eine innere Stimme: «Zieh *so*!»—Was ist der Unterschied zwischen diesem Vorgang, einer Art Inspiration zu folgen, und dem, einer Regel zu folgen? Denn sie sind doch nicht das Gleiche. In dem Fall der Inspiration *warte* ich auf die Anweisung. Ich werde einen Andern nicht meine 'Technik' lehren können, der Linie zu folgen. Es sei denn, ich lehrte ihn eine Art des Hinhorchens, der Rezeptivität. Aber dann kann ich natürlich nicht verlangen, daß er der Linie so folge wie ich.

Dies sind nicht meine Erfahrungen vom Handeln nach einer Inspiration und nach einer Regel; sondern grammatische Anmerkungen.

233. Man könnte sich auch so einen Unterricht in einer Art von Arithmetik denken. Die Kinder können dann, ein jedes auf seine Weise, rechnen,—solange sie nur auf die innere Stimme horchen und ihr folgen. Dieses Rechnen wäre wie ein Komponieren.

234. Aber könnten wir nicht auch rechnen, wie wir rechnen (Alle übereinstimmend, etc.), und doch bei jedem Schritt das Gefühl haben, von den Regeln wie von einem Zauber geleitet zu werden; erstaunt darüber vielleicht, daß wir übereinstimmen? (Der Gottheit etwa für diese Übereinstimmung dankend.)

228. «¡Una serie tiene para nosotros *una sola cara*!»—Bien; ¿pero cuál? Está por cierto la algebraica y la de un trozo del desarrollo. ¿O hay en ella más que eso?—«¡Pero en ello ya está todo!» Pero eso no es una constatación sobre el trozo de la serie ni sobre algo que divisemos en él, sino la expresión de que miramos sólo a la regla en busca de instrucción y *actuamos* sin apelar a ninguna instrucción ulterior.

229. Creo percibir en el trozo de la serie un dibujo muy fino, un rasgo característico, que sólo necesita el 'y así sucesivamente' para alcanzar lo infinito.

230. «La línea me inspira cómo debo avanzar»: esto sólo parafrasea: es mi *última* instancia para saber cómo debo avanzar.

231. «¡Pero seguro que ves...!» Bueno, ésta es justamente la manifestación característica de alguien que se ve compelido por la regla.

232. Supón que una regla me inspira cómo debo seguirla; es decir, cuando recorro la línea con los ojos, una voz interior me dice: «¡Tira *así*!».—¿Cuál es la diferencia entre este proceso de seguir una especie de inspiración y el de seguir una regla? Pues seguro que no son lo mismo. En el caso de la inspiración *aguardo* instrucciones. No podré enseñarle a otro mi 'técnica' de seguir la línea. A no ser que le enseñe una especie de saber escuchar, de receptividad. Pero entonces no puedo, naturalmente, exigir que él siga la línea como yo.

Éstas no son mis experiencias de actuar de acuerdo con una inspiración y de acuerdo con una regla, sino anotaciones gramaticales.

233. Se podría también imaginar una instrucción semejante en una especie de aritmética. Los niños podrían entonces calcular, cada uno a su modo —en la medida en que escuchasen sólo la voz interna y la siguiesen. Este calcular sería como un componer.

234. ¿Pero no podríamos también calcular como calculamos (concordando todos, etcétera) y sin embargo tener en cada paso el sentimiento de ser guiados por la regla como por encanto; asombrándonos quizá de que concordemos? (Dando gracias tal vez a la deidad por esta concordancia.)

235. Daraus siehst du nur, was alles zu der Physiognomie desjenigen gehört, was wir im alltäglichen Leben «einer Regel folgen» nennen.

236. Die Kunstrechner, die zum richtigen Resultat gelangen, aber nicht sagen können, wie. Sollen wir sagen, sie rechnen nicht? (Eine Familie von Fällen.)

237. Denke dir, Einer folgte einer Linie als Regel auf diese Weise: Er hält einen Zirkel, dessen eine Spitze er der Regel-Linie entlang führt, während die andre Spitze die Linie zieht, welche der Regel folgt. Und während er so der Regel entlang fährt, verändert er die Öffnung des Zirkels, wie es scheint mit großer Genauigkeit, wobei er immer auf die Regel schaut, als bestimme sie sein Tun. Wir nun, die ihm zusehen, sehen keinerlei Regelmäßigkeit in diesem Öffnen und Schließen des Zirkels. Wir können seine Art, der Linie zu folgen, von ihm nicht lernen. Wir würden hier vielleicht wirklich sagen: «Die Vorlage scheint ihm *einzugeben*, wie er zu gehen hat. Aber sie ist keine Regel!»

238. Damit es mir erscheinen kann, als hätte die Regel alle ihre Folgesätze zum voraus erzeugt, müssen sie mir selbstverständlich sein. So *selbstverständlich*, wie es mir ist, diese Farbe «blau» zu nennen. (Kriterien dafür, daß dies mir 'selbstverständlich' ist.)

239. Wie soll er wissen, welche Farbe er zu wählen hat, wenn er «rot» hört?—Sehr einfach: er soll die Farbe nehmen, deren Bild ihm beim Hören des Wortes einfällt.—Aber wie soll er wissen, welche Farbe das ist, 'deren Bild ihm einfällt'? Braucht es dafür ein weiteres Kriterium? (Es gibt allerdings einen Vorgang: die Farbe wählen, die einem beim Wort... einfällt.)
«'Rot' bedeutet die Farbe, die mir beim Hören des Wortes 'rot' einfällt»—wäre eine *Definition*. Keine Erklärung des *Wesens* der Bezeichnung durch ein Wort.

240. Es bricht kein Streit darüber aus (etwa zwischen Mathematikern), ob der Regel gemäß vorgegangen wurde oder nicht. Es kommt darüber z.B. nicht zu Tätlichkeiten. Das gehört zu dem Gerüst, von welchem aus unsere Sprache wirkt (z.B. eine Beschreibung gibt).

241. «So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?»—Richtig und falsch ist, was

235. ¡En esto se ve meramente todo lo que pertenece a la fisonomía de aquello que llamamos en la vida cotidiana «seguir una regla»!

236. Los artistas del cálculo que llegan al resultado correcto, pero no pueden decir cómo. ¿Debemos decir que no calculan? (Una familia de casos.)

237. Imagínate que alguien siguiese una línea a modo de regla de esta manera: sostiene un compás y lleva una de sus puntas a lo largo de la línea-regla, mientras que la otra punta traza la línea que sigue la regla. Y mientras se mueve así a lo largo de la regla, altera la abertura del compás, aparentemente con gran precisión, mirando siempre a la regla como si ésta determinase su acción. Ahora bien, nosotros que lo observamos no vemos ninguna clase de regularidad en este abrir y cerrar el compás. No podemos aprender de él su modo de seguir la línea. Aquí tal vez diríamos realmente: «El original parece *inspirarle* cómo ha de avanzar. Pero no es una regla».

238. Para que pueda parecerme que la regla ha producido todas sus consecuencias por anticipado, éstas tienen que ser para mí *obvias*. Tan obvias como es para mí llamar «azul» a este color. (Criterios de que esto sea para mí 'obvio'.)

239. ¿Cómo sabrá él qué color tiene que elegir cuando oye «rojo»?—Muy sencillo: debe tomar el color cuya figura se le ocurre al oír la palabra.—¿Pero cómo sabrá qué color es aquel «cuya figura se le ocurre»? ¿Se necesita un criterio ulterior para ello? (Hay por cierto un proceso de elegir el color que se le ocurre a uno con la palabra...)

«'Rojo' significa el color que se me ocurre al oír la palabra 'rojo'» —sería una *definición*. No una explicación de la *esencia* del designar por medio de una palabra.

240. No estalla disputa alguna (entre matemáticos, pongamos por caso) acerca de si se ha procedido conforme a la regla o no. Por ejemplo, no se llega a las manos por ello. Pertenece al entramado sobre el que funciona nuestro lenguaje (dando, por ejemplo, una descripción).

241. «¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?»—Verdadero y falso es lo que los

Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.

242. Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen. Dies scheint die Logik aufzuheben; hebt sie aber nicht auf.—Eines ist, die Meßmethode zu beschreiben, ein Anderes, Messungsergebnisse zu finden und auszusprechen. Aber was wir «messen» nennen, ist auch durch eine gewisse Konstanz der Messungsergebnisse bestimmt.

243. Ein Mensch kann sich selbst ermutigen, sich selbst befehlen, gehorchen, tadeln, bestrafen, eine Frage vorlegen und auf sie antworten. Man könnte sich also auch Menschen denken, die nur monologisch sprächen. Ihre Tätigkeiten mit Selbstgesprächen begleiteten.—Einem Forscher, der sie beobachtet und ihre Reden belauscht, könnte es gelingen, ihre Sprache in die unsre zu übersetzen. (Er wäre dadurch in den Stand gesetzt, Handlungen dieser Leute richtig vorherzusagen, denn er hört sie auch Vorsätze und Entschlüsse fassen.)

Wäre aber auch eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Erlebnisse—seine Gefühle, Stimmungen, etc.—für den eigenen Gebrauch aufschreiben, oder aussprechen könnte?——Können wir denn das in unserer gewöhnlichen Sprache nicht tun?—Aber so meine ich's nicht. Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten, Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen.

244. Wie *beziehen* sich Wörter auf Empfindungen?—Darin scheint kein Problem zu liegen; denn reden wir nicht täglich von Empfindungen, und benennen sie? Aber wie wird die Verbindung des Namens mit dem Benannten hergestellt? Die Frage ist die gleiche wie die: wie lernt ein Mensch die Bedeutung der Namen von Empfindungen? Z.B. des Wortes «Schmerz». Dies ist eine Möglichkeit: Es werden Worte mit dem ursprünglichen, natürlichen, Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt. Ein Kind hat sich verletzt, es schreit; und nun sprechen ihm die Erwachsenen zu und bringen ihm Ausrufe und später Sätze bei. Sie lehren das Kind ein neues Schmerzbenehmen.

«So sagst du also, daß das Wort 'Schmerz' eigentlich das Schreien bedeute?»—Im Gegenteil; der Wortausdruck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht.

hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida.

242. A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace.—Una cosa es describir los métodos de medida y otra hallar y formular resultados de mediciones. Pero lo que llamamos «medir» está también determinado por una cierta constancia en los resultados de mediciones.

243. Un hombre puede animarse a sí mismo, darse órdenes, obedecerse, censurarse, castigarse, formularse una pregunta y responderla. Se podría también imaginar incluso hombres que hablasen sólo en monólogo. Acompañarían sus actividades hablando consigo mismos.—Un explorador que los observase y escuchase sus discursos podría conseguir traducir su lenguaje al nuestro. (Estaría por ello en situación de predecir correctamente las acciones de esas personas, pues también las oiría formar resoluciones y decisiones.)

¿Pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas —sus sentimientos, estados de ánimo, etcétera— para su uso propio?——¿Es que no podemos hacerlo en nuestro lenguaje ordinario?—Pero no es eso lo que quiero decir. Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje.

244. ¿Cómo se *refieren* las palabras a las sensaciones?—En eso no parece haber problema alguno; ¿pues no hablamos cotidianamente de sensaciones y las nombramos? ¿Pero cómo se establece la conexión del nombre con lo nombrado? La pregunta es la misma que ésta: ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra «dolor». Aquí hay una posibilidad: las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor.

«¿Dices, pues, que la palabra 'dolor' significa realmente el gritar?»—Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe.

245. Wie kann ich denn mit der Sprache noch zwischen die Schmerzäußerung und den Schmerz treten wollen?

246. Inwiefern sind nun meine Empfindungen *privat*?—Nun, nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe; der Andere kann es nur vermuten.—Das ist in einer Weise falsch, in einer andern unsinnig. Wenn wir das Wort «wissen» gebrauchen, wie es normalerweise gebraucht wird (und wie sollen wir es denn gebrauchen!) dann wissen es Andre sehr häufig, wenn ich Schmerzen habe.—Ja, aber doch nicht mit der Sicherheit, mit der ich selbst es weiß!—Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer etwa im Spaß) ich *wisse*, daß ich Schmerzen habe. Was soll es denn heißen—außer etwa, daß ich Schmerzen *habe*?

Man kann nicht sagen, die Andern lernen meine Empfindung *nur* durch mein Benehmen,—denn von mir kann man nicht sagen, ich lernte sie. Ich *habe sie*.

Das ist richtig: es hat Sinn, von Andern zu sagen, sie seien im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe; aber nicht, es von mir selbst zu sagen.

247. «Nur du kannst wissen, ob du die Absicht hattest.» Das könnte man jemandem sagen, wenn man ihm die Bedeutung des Wortes «Absicht» erklärt. Es heißt dann nämlich: *so* gebrauchen wir es.

(Und «wissen» heißt hier, daß der Ausdruck der Ungewißheit sinnlos ist.)

248. Der Satz «Empfindungen sind privat» ist vergleichbar dem: «Patience spielt man allein.»

249. Sind wir vielleicht voreilig in der Annahme, daß das Lächeln des Säuglings nicht Verstellung ist?—Und auf welcher Erfahrung beruht unsre Annahme?

(Das Lügen ist ein Sprachspiel, das gelernt sein will, wie jedes andre.)

250. Warum kann ein Hund nicht Schmerzen heucheln? Ist er zu ehrlich? Könnte man einen Hund Schmerzen heucheln lehren? Man kann ihm vielleicht beibringen, bei bestimmten Gelegenheiten wie im Schmerz aufzuheulen, ohne daß er Schmerzen hat. Aber zum eigentlichen Heucheln fehlte diesem Benehmen noch immer die richtige Umgebung.

251. Was bedeutet es, wenn wir sagen: «Ich kann mir das Gegenteil davon nicht vorstellen», oder: «Wie wäre es denn, wenn's anders wäre?»—Z.B.,

245. ¿Pues cómo puedo siquiera pretender colocarme con el lenguaje entre la manifestación del dolor y el dolor?

246. ¿Hasta qué punto son mis sensaciones *privadas*?—Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo.—Esto es en cierto modo falso y en otro un sinsentido. Si usamos la palabra «saber» como se usa normalmente (¡y cómo si no debemos usarla!) entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor.—Sí, ¡pero no, sin embargo, con la seguridad con que yo mismo lo sé!—De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizás en broma) que *sé* que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que *tengo* dolor?

No puede decirse que los demás saben de mi sensación *sólo* por mi conducta —pues de mí no puede decirse que sepa de ella. Yo *la tengo*.

Esto es correcto: tiene sentido decir de otros que están en duda sobre si yo tengo dolor; pero no decirlo de mí mismo.

247. «Sólo tú puedes saber si tuviste la intención.» Se le podría decir esto a alguien al explicarle el significado de la palabra «intención». Pues quiere decir entonces: *así* es como la usamos.

(Y «saber» quiere decir aquí que la expresión de incertidumbre carece de sentido.)

248. La proposición «Las sensaciones son privadas» es comparable a: «Los solitarios los juega uno solo».

249. ¿Estamos quizá precipitándonos al suponer que la sonrisa del niño de pecho no es fingimiento?—¿Y en qué experiencia se apoya nuestra suposición?

(Mentir es un juego de lenguaje que requiere ser aprendido como cualquier otro.)

250. ¿Por qué no puede un perro simular dolor? ¿Es demasiado honrado? ¿Se podría enseñar a un perro a simular dolor? Quizá se le pudiera enseñar a que en determinadas ocasiones ladrase como si sintiera dolor sin tener dolor. Pero para una auténtica simulación aún le falta a esta conducta el entorno apropiado.

251. ¿Qué se significa al decir: «No puedo imaginarme lo contrario de esto» o «¿Cómo sería si fuese de otro modo?»?—Por ejemplo,

wenn jemand gesagt hat, daß meine Vorstellungen privat seien; oder, daß nur ich selbst wissen kann, ob ich einen Schmerz empfinde; und dergleichen.

«Ich kann mir das Gegenteil nicht vorstellen» heißt hier natürlich nicht: meine Vorstellungskraft reicht nicht hin. Wir wehren uns mit diesen Worten gegen etwas, was uns durch seine Form einen Erfahrungssatz vortäuscht, aber in Wirklichkeit ein grammatischer Satz ist.

Aber warum sage ich «Ich kann mir das Gegenteil nicht vorstellen»? Warum nicht: «Ich kann mir, was du sagst, nicht vorstellen»?

Beispiel: «Jeder Stab hat eine Länge». Das heißt etwa: wir nennen etwas (oder *dies*) «die Länge eines Stabes»—aber nichts «die Länge einer Kugel». Kann ich mir nun vorstellen, daß 'jeder Stab eine Länge hat'? Nun, ich stelle mir eben einen Stab vor; und das ist alles. Nur spielt dieses Bild in Verbindung mit diesem Satz eine ganz andere Rolle als ein Bild in Verbindung mit dem Satz «Dieser Tisch hat die gleiche Länge wie der dort». Denn hier verstehe ich, was es heißt, sich ein Bild vom Gegenteil zu machen (und es muß kein Vorstellungsbild sein).

Das Bild aber zum grammatikalischen Satz konnte nur etwa zeigen, was man «Länge eines Stabes» nennt. Und was sollte davon das entgegengesetzte Bild sein?

((Bemerkung über die Verneinung eines Satzes a priori.))

252. Wir könnten auf den Satz «Dieser Körper hat eine Ausdehnung» antworten: «Unsinn!»—neigen aber dazu, zu antworten: «Freilich!»—Warum?

253. «Der Andre kann nicht meine Schmerzen haben.»—Welches sind *meine* Schmerzen? Was gilt hier als Kriterium der Identität? Überlege, was es möglich macht, im Falle physikalischer Gegenstände von «zwei genau gleichen» zu sprechen. Z.B. zu sagen: «Dieser Sessel ist nicht derselbe, den du gestern hier gesehen hast, aber er ist ein genau gleicher.»

Soweit es *Sinn* hat, zu sagen, mein Schmerz sei der gleiche wie seiner, soweit können wir auch beide den gleichen Schmerz haben (Ja, es wäre auch denkbar, daß zwei Menschen an der gleichen—nicht nur homologen—Stelle Schmerz empfänden. Bei siamesischen Zwillingen, z.B., könnte das der Fall sein.)

Ich habe gesehen, wie jemand in einer Diskussion über diesen Gegenstand sich an die Brust schlug und sagte: «Aber der Andre kann doch nicht DIESEN Schmerz haben!»—Die Antwort darauf ist, daß man durch das emphatische Betonen des Wortes «diesen» kein Kriterium der Identität

cuando alguien ha dicho que mis imágenes son privadas; o que sólo yo mismo puedo saber si siento un dolor; y cosas parecidas.

«No puedo imaginarme lo contrario» no quiere decir aquí naturalmente: mi capacidad de imaginación no alcanza ahí. Nos defendemos con estas palabras contra algo que por su forma nos parece una proposición empírica, pero que es en realidad una proposición gramatical.

¿Pero por qué digo «No puedo imaginarme lo contrario»? ¿Por qué no: «No puedo imaginarme lo que dices»?

Ejemplo: «Toda vara tiene longitud». Esto quiere tal vez decir: llamamos a algo (o a *esto*) «la longitud de una vara» —pero a nada «la longitud de una esfera». Ahora bien, ¿puedo imaginarme que 'toda vara tiene longitud'? Bueno, me imagino simplemente una vara; y eso es todo. Sólo que esa figura juega en conexión con esa proposición un papel totalmente distinto del de una figura en conexión con la proposición «Esta mesa tiene la misma longitud que la de allí». Pues aquí entiendo lo que quiere decir hacerse una figura de lo contrario (y no tiene por qué ser una figura de la imaginación).

Pero la figura unida a la proposición gramatical sólo podría mostrar, digamos, lo que se llama «longitud de una vara». ¿Y qué debería ser la figura opuesta a ella?

((Anotación sobre la negación de una proposición a priori.))

252. A la proposición «Este cuerpo tiene extensión» podríamos responder: «¡Absurdo!» —pero tendemos a responder: «¡Ciertamente!».—¿Por qué?

253. «Otro no puede tener mis dolores.»—¿Qué son *mis* dolores? ¿Qué cuenta aquí como criterio de identidad? Considera lo que hace posible, en el caso de objetos físicos, hablar de «dos exactamente iguales». Por ejemplo, decir: «Esta silla no es la misma que viste ayer aquí, pero es una exactamente igual».

Hasta donde tenga *sentido* decir que mi dolor es el mismo que el suyo, hasta ahí podremos también tener ambos el mismo dolor. (Y sería también imaginable que dos hombres sintiesen dolor en el mismo —no meramente en homólogo— lugar. En gemelos siameses, por ejemplo, podría darse este caso.)

He visto como, en una discusión sobre este tema, alguien se golpeaba el pecho y decía: «¡Pero otro no puede sin embargo tener ESTE dolor!».—La respuesta a esto es que no se define ningún criterio de identidad mediante la acentuación enfática de la palabra «este».

definiert. Die Emphase spiegelt uns vielmehr nur den Fall vor, daß ein solches Kriterium uns geläufig ist, wir aber daran erinnert werden müssen.

254. Auch das Ersetzen des Wortes «gleich» durch «identisch» (z.B.) ist ein typisches Auskunftsmittel in der Philosophie. Als redeten wir von Abschattungen der Bedeutung und es handle sich nur darum, mit unsern Worten die richtige Nuance zu treffen. Und darum handelt sich's beim Philosophieren nur dort, wo es unsre Aufgabe ist, die Versuchung, eine bestimmte Ausdrucksweise zu gebrauchen, psychologisch genau darzustellen. Was wir in so einem Fall 'zu sagen versucht sind', ist natürlich nicht Philosophie; sondern es ist ihr Rohmaterial. Was also ein Mathematiker, z.B., über Objektivität und Realität der mathematischen Tatsachen zu sagen geneigt ist, ist nicht eine Philosophie der Mathematik, sondern etwas, was Philosophie zu *behandeln* hätte.

255. Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit.

256. Wie ist es nun mit der Sprache, die meine innern Erlebnisse beschreibt und die nur ich selbst verstehen kann? *Wie* bezeichne ich meine Empfindungen mit Worten?—So wie wir's gewöhnlich tun? Sind also meine Empfindungsworte mit meinen natürlichen Empfindungsäußerungen verknüpft?—In diesem Falle ist meine Sprache nicht 'privat'. Ein Anderer könnte sie verstehen, wie ich.—Aber wie, wenn ich keine natürlichen Außerungen der Empfindung, sondern nur die Empfindung besäße? Und nun *assoziiere* ich einfach Namen mit den Empfindungen und verwende diese Namen in einer Beschreibung.—

257. «Wie wäre es, wenn die Menschen ihre Schmerzen nicht äußerten (nicht stöhnten, das Gesicht nicht verzögen, etc.)? Dann könnte man einem Kind nicht den Gebrauch des Wortes 'Zahnschmerzen' beibringen.»—Nun, nehmen wir an, das Kind sei ein Genie und erfinde selbst einen Namen für die Empfindung!—Aber nun könnte es sich freilich mit diesem Wort nicht verständlich machen.—Also versteht es den Namen, kann aber seine Bedeutung niemand erklären?—Aber was heißt es denn, daß er 'seinen Schmerz benannt hat'?—Wie hat er das gemacht: den Schmerz benennen?! Und, was immer er getan hat, was hat es für einen Zweck?—Wenn man sagt «Er hat der Empfindung einen Namen gegeben», so vergißt man, daß schon viel in der Sprache vorbereitet sein muß, damit das bloße Benennen einen Sinn hat. Und wenn wir davon reden, daß Einer dem Schmerz einen Namen gibt, so ist die Grammatik

El énfasis nos sugiere más bien el caso en que un criterio semejante nos es familiar, pero nos ha de ser recordado.

254. También la sustitución de la palabra «igual» por «idéntico» (por ejemplo) es un típico recurso en filosofía. Como si hablásemos de matices de significado y se tratase sólo de acertar con el matiz correcto de nuestras palabras. Y sólo se trata de eso en filosofía allí donde nuestra tarea es describir con exactitud psicológica la tentación de usar un determinado modo de expresión. Lo que 'estamos tentados de decir' en un caso así no es naturalmente filosofía, sino que es su materia prima. Así, por ejemplo, lo que un matemático está inclinado a decir sobre la objetividad y la realidad de los hechos matemáticos no es filosofía de la matemática, sino algo que la filosofía tendría que *tratar*.

255. El filósofo trata una pregunta como una enfermedad.

256. ¿Qué pasa, pues, con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo mismo puedo entender? ¿*Cómo* designo mis sensaciones con palabras?—¿Del modo en que lo hacemos ordinariamente? ¿Están entonces mis palabras de sensaciones conectadas con mis manifestaciones naturales de sensaciones?—En este caso mi lenguaje no es 'privado'. Otro podría entenderlo tan bien como yo.— ¿Pero y si yo no poseyese ninguna manifestación natural de la sensación, sino sólo la sensación? Y ahora *asocio* simplemente nombres con las sensaciones y empleo esos nombres en una descripción.—

257. «¿Cómo sería si los hombres no manifestasen su dolor (no gimiesen, no contrajesen el rostro, etcétera)? Entonces no se le podría enseñar a un niño el uso de la expresión 'dolor de muelas'.»—Bueno, ¡supongamos que el niño es un genio e inventa él mismo un nombre para la sensación!—Pero entonces no podría ciertamente hacerse entender con esa palabra.—¿Así es que él entiende el nombre pero no puede explicarle a nadie su significado?—¿Pero qué quiere decir que él 'ha nombrado su dolor'?—¡¿Cómo ha hecho eso: nombrar el dolor?! Y, sea lo que fuere lo que hizo, ¿qué finalidad tenía?—Cuando se dice «Él ha dado un nombre a la sensación», se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da un nombre al dolor, lo que ya está preparado es la

des Wortes «Schmerz» hier das Vorbereitete; sie zeigt den Posten an, an den das neue Wort gestellt wird.

258. Stellen wir uns diesen Fall vor. Ich will über das Wiederkehren einer gewissen Empfindung ein Tagebuch führen. Dazu assoziiere ich sie mit dem Zeichen «E» und schreibe in einem Kalender zu jedem Tag, an dem ich die Empfindung habe, dieses Zeichen.——Ich will zuerst bemerken, daß sich eine Definition des Zeichens nicht aussprechen läßt.—Aber ich kann sie doch mir selbst als eine Art hinweisende Definition geben!—Wie? kann ich auf die Empfindung zeigen?—Nicht im gewöhnlichen Sinne. Aber ich spreche, oder schreibe das Zeichen, und dabei konzentriere ich meine Aufmerksamkeit auf die Empfindung—zeige also gleichsam im Innern auf sie.—Aber wozu diese Zeremonie? denn nur eine solche scheint es zu sein! Eine Definition dient doch dazu, die Bedeutung eines Zeichens festzulegen.—Nun, das geschieht eben durch das Konzentrieren der Aufmerksamkeit; denn dadurch präge ich mir die Verbindung des Zeichens mit der Empfindung ein.—«Ich präge sie mir ein» kann doch nur heißen: dieser Vorgang bewirkt, daß ich mich in Zukunft *richtig* an die Verbindung erinnere. Aber in unserm Falle habe ich ja kein Kriterium für die Richtigkeit. Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, daß hier von 'richtig' nicht geredet werden kann.

259. Sind die Regeln der privaten Sprache *Eindrücke* von Regeln?—Die Wage, auf der man die Eindrücke wägt, ist nicht der *Eindruck* von einer Wage.

260. «Nun, ich *glaube*, daß dies wieder die Empfindung E ist.»—Du *glaubst* es wohl zu glauben!

So hätte sich also, der das Zeichen in den Kalender eintrug, *gar nichts* notiert?—Sieh's nicht als selbstverständlich an, daß Einer sich etwas notiert, wenn er Zeichen—in einen Kalender z.B.—einträgt. Eine Notiz hat ja eine Funktion; und das «E» hat, soweit, noch keine.

(Man kann zu sich selber reden.—Spricht Jeder zu sich selbst, der redet, wenn niemand anderer zugegen ist?)

261. Welchen Grund haben wir, «E» das Zeichen für eine *Empfindung* zu nennen? «Empfindung» ist nämlich ein Wort unserer allgemeinen, nicht mir allein verständlichen, Sprache. Der Gebrauch dieses Wortes bedarf also einer Rechtfertigung, die Alle verstehen.—Und es hülfe nichts,

gramática de la palabra «dolor»; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra.

258. Imaginémonos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo «S» y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación.——En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo.—¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva!—¿Cómo?, ¿puedo señalar la sensación?—No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación —como si la señalase internamente.—¿Pero para qué esta ceremonia?, ¡pues sólo algo así parece ser! Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo.—Bien, esto ocurre precisamente al concentrar la atención; pues, por ese medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación.—«Me la imprimo», no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de 'correcto'.

259. ¿Son las reglas del lenguaje privado *impresiones* de reglas?—La balanza en la que se pesan las impresiones no es la *impresión* de una balanza.

260. «Bueno, *creo* que ésta es de nuevo la sensación S.»—¡Quizá *crees* creerlo!

¿Entonces el que asentó el signo en el calendario no se ha *notificado nada en absoluto*?—No tomes como evidente que alguien se notifica algo cuando asienta signos —por ejemplo, en un calendario. Pues una nota tiene una función; y la «S» no tiene, hasta aquí, ninguna.

(Uno puede hablarse a sí mismo—¿Se habla a sí mismo aquel que habla cuando ningún otro está presente?)

261. ¿Qué razón tenemos para llamar a «S» el signo de una *sensación*? Pues «sensación» es una palabra de nuestro lenguaje común, no de uno inteligible para mí solo. El uso de esta palabra necesita, pues, una justificación que todos entiendan.—Y tampoco serviría de nada decir: no tiene por qué ser una *sensación*; cuando él escribe

zu sagen: es müsse keine *Empfindung* sein; wenn er «E» schreibe, habe er *Etwas*—und mehr könnten wir nicht sagen. Aber «haben» und «etwas» gehören auch zur allgemeinen Sprache.—So gelangt man beim Philosophieren am Ende dahin, wo man nur noch einen unartikulierten Laut ausstoßen möchte.—Aber ein solcher Laut ist ein Ausdruck nur in einem bestimmten Sprachspiel, das nun zu beschreiben ist.

262. Man könnte sagen: Wer sich eine private Worterklärung gegeben hat, der muß sich nun im Innern *vornehmen*, das Wort so und so zu gebrauchen. Und wie nimmt er sich das vor? Soll ich annehmen, daß er die Technik dieser Anwendung erfindet; oder daß er sie schon fertig vorgefunden hat?

263. «Ich kann mir (im Innern) doch vornehmen, in Zukunft DAS 'Schmerz' zu nennen.»—«Aber hast du es dir auch gewiß vorgenommen? Bist du sicher, daß es dazu genug war, die Aufmerksamkeit auf dein Gefühl zu konzentrieren?»—Seltsame Frage.

264. «Wenn du einmal weißt, *was* das Wort bezeichnet, verstehst du es, kennst seine ganze Anwendung.»

265. Denken wir uns eine Tabelle, die nur in unsrer Vorstellung existiert; etwa ein Wörterbuch. Mittels eines Wörterbuchs kann man die Übersetzung eines Wortes X durch ein Wort Y rechtfertigen. Sollen wir es aber auch eine Rechtfertigung nennen, wenn diese Tabelle nur in der Vorstellung nachgeschlagen wird?—«Nun, es ist dann eben eine subjektive Rechtfertigung.»—Aber die Rechtfertigung besteht doch darin, daß man an eine unabhängige Stelle appelliert.—«Aber ich kann doch auch von einer Erinnerung an eine andre appellieren. Ich weiß (z.B.) nicht, ob ich mir die Abfahrzeit des Zuges richtig gemerkt habe und rufe mir zur Kontrolle das Bild der Seite des Fahrplans ins Gedächtnis. Haben wir hier nicht den gleichen Fall?»—Nein; denn dieser Vorgang muß nun wirklich die *richtige* Erinnerung hervorrufen. Wäre das Vorstellungsbild des Fahrplans nicht selbst auf seine Richtigkeit zu *prüfen*, wie könnte es die Richtigkeit der ersten Erinnerung bestätigen? (Als kaufte Einer mehrere Exemplare der heutigen Morgenzeitung, um sich zu vergewissern, daß sie die Wahrheit schreibt.)

In der Vorstellung eine Tabelle nachschlagen, ist so wenig ein Nachschlagen einer Tabelle, wie die Vorstellung des Ergebnisses eines vorgestellten Experiments das Ergebnis eines Experiments ist.

«S», tiene *algo* —es todo lo que podemos decir. Pero «tener» y «algo» pertenecen también al lenguaje común.—Se llega así filosofando al resultado de que aún se quisiera proferir sólo un sonido inarticulado.—Pero un sonido semejante es una expresión solamente en un juego de lenguaje determinado, que entonces habría que describir.

262. Podría decirse: quien se ha dado una explicación privada de una palabra tiene entonces que *proponerse* en su interior usar la palabra de tal y cual manera. ¿Y cómo se lo propone? ¿Debo suponer que inventa la técnica de esa aplicación; o que ya la ha encontrado hecha?

263. «Yo puedo, no obstante, proponerme (en mi interior) llamar en el futuro 'dolor' a ESTO.»—«¿Pero seguro que te lo has propuesto? ¿Estás seguro de que era suficiente para ello concentrar la atención en lo que sientes?»—Extraña pregunta.—

264. «Una vez que sabes *qué* designa la palabra, la entiendes, conoces su entera aplicación.»

265. Imaginémonos una tabla que existiese sólo en nuestra imaginación; algo así como un diccionario. Mediante un diccionario se puede justificar la traducción de una palabra X por una palabra Y. ¿Pero debemos también decir que se trata de una justificación cuando esta tabla sólo se consulta en la imaginación?—«Bueno, entonces es precisamente una justificación subjetiva.»—Pero la justificación consiste, por cierto, en apelar a una instancia independiente. —«Pero seguramente que yo puedo también apelar de un recuerdo a otro. Yo no sé (por ejemplo) si he retenido correctamente la hora de salida del tren, y para controlarla hago memoria de la figura de la página del horario de trenes. ¿No tenemos aquí el mismo caso?»—No; pues este proceso tiene que provocar realmente el recuerdo *correcto*. Si la figura mental del horario de trenes no pudiera *comprobarse* ella misma en cuanto a su corrección, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo? (Como si alguien comprase varios ejemplares del periódico de hoy para cerciorarse de la verdad de lo escrito.)

Consultar una tabla en la imaginación es tan poco consultar una tabla como la imagen del resultado de un experimento imaginado es el resultado de un experimento.

266. Ich kann auf die Uhr schaun, um zu sehen, wieviel Uhr es ist. Aber ich kann auch, um zu *raten*, wieviel Uhr es ist, auf das Zifferblatt einer Uhr sehen; oder zu diesem Zweck die Zeiger einer Uhr verstellen, bis mir die Stellung richtig vorkommt. So kann das Bild der Uhr auf mehr als eine Weise dazu dienen, die Zeit zu bestimmen. (In der Vorstellung auf die Uhr schaun.)

267. Angenommen, ich wollte die Dimensionierung einer Brücke, die in meiner Vorstellung gebaut wird, dadurch rechtfertigen, daß ich zuerst in der Vorstellung Zerreißproben mit dem Material der Brücke mache. Dies wäre natürlich die Vorstellung von dem, was man die Rechtfertigung der Dimensionierung einer Brücke nennt. Aber würden wir es auch eine Rechtfertigung der Vorstellung einer Dimensionierung nennen?

268. Warum kann meine rechte Hand nicht meiner linken Geld schenken?—Meine rechte Hand kann es in meine linke geben. Meine rechte Hand kann eine Schenkungsurkunde schreiben und meine linke eine Quittung.—Aber die weitern praktischen Folgen wären nicht die einer Schenkung. Wenn die linke Hand das Geld von der rechten genommen hat, etc., wird man fragen: «Nun, und was weiter?» Und das Gleiche könnte man fragen, wenn Einer sich eine private Worterklärung gegeben hätte; ich meine, wenn er sich ein Wort vorgesagt und dabei seine Aufmerksamkeit auf eine Empfindung gerichtet hat.

269. Erinnern wir uns daran, daß es gewisse Kriterien des Benehmens dafür gibt, daß Einer ein Wort nicht versteht: daß es ihm nichts sagt, er nichts damit anzufangen weiß. Und Kriterien dafür, daß er das Wort 'zu verstehen glaubt', eine Bedeutung mit ihm verbindet, aber nicht die richtige. Und endlich Kriterien dafür, daß er das Wort richtig versteht. Im zweiten Falle könnte man von einem subjektiven Verstehen reden. Und eine «private Sprache» könnte man Laute nennen, die kein Andrer versteht, ich aber '*zu verstehen scheine*'.

270. Denken wir uns nun eine Verwendung des Eintragens des Zeichens «E» in mein Tagebuch. Ich mache folgende Erfahrung: Wenn immer ich eine bestimmte Empfindung habe, zeigt mir ein Manometer, daß mein Blutdruck steigt. So werde ich in den Stand gesetzt, ein Steigen meines Blutdrucks ohne Zuhilfenahme eines Apparats anzusagen. Dies ist ein nützliches Ergebnis. Und nun scheint es hier ganz gleichgültig zu sein, ob ich die Empfindung *richtig* wiedererkannt habe oder nicht. Nehmen

266. Puedo mirar el reloj para ver qué hora es. Pero también puedo mirar la esfera de un reloj para *adivinar* qué hora es, o desplazar con este fin la manecilla de un reloj hasta el lugar que me parece correcto. Así la figura del reloj puede utilizarse de más de una manera para determinar el tiempo. (Mirar el reloj en la imaginación.)

267. Supongamos que quisiera justificar la elección de las dimensiones de un puente que se construye en mi imaginación haciendo primero pruebas de resistencia con el material del puente en la imaginación. Esto naturalmente sería la imaginación de lo que se llama justificación de la elección de las dimensiones de un puente. ¿Pero lo llamaríamos también una justificación de la imaginación de una elección de dimensiones?

268. ¿Por qué no puede mi mano derecha donar dinero a mi mano izquierda?—Mi mano derecha puede ponerlo en mi mano izquierda. Mi mano derecha puede escribir un documento de donación y mi mano izquierda un recibo.—Pero las ulteriores consecuencias prácticas no serían las de una donación. Cuando la mano izquierda ha tomado el dinero de la derecha, etcétera, uno se preguntará: «Bueno, ¿y luego qué?». Y lo mismo podría preguntarse si alguien se hubiese dado una explicación privada de una palabra; quiero decir, si hubiese dicho para sí una palabra y a la vez hubiese dirigido su atención a una sensación.

269. Acordémonos de que hay ciertos criterios de conducta para saber que alguien no entiende una palabra: que no le dice nada, que no sabe qué hacer con ella. Y criterios de que 'cree entender' la palabra, de que conecta un significado con ella, pero no el correcto. Y finalmente criterios de que entiende correctamente la palabra. En el segundo caso podría hablarse de una comprensión subjetiva. Y podríamos llamar «lenguaje privado» a los sonidos que ningún otro entiende pero yo '*parezco entender*'.

270. Imaginémonos ahora un empleo de la inscripción del signo «S» en mi diario. Yo hago la siguiente experiencia: siempre que tengo una determinada sensación, un manómetro me muestra que mi presión sanguínea sube. De este modo me vuelvo capaz de afirmar una subida de mi presión sanguínea sin la ayuda de aparato alguno. Y ahora parece ser enteramente indiferente el que haya reconocido la sensa-

wir an, ich irre mich beständig bei ihrer Identifizierung, so macht es garnichts. Und das zeigt schon, daß die Annahme dieses Irrtums nur ein Schein war. (Wir drehten, gleichsam an einem Knopf, der aussah, als könnte man mit ihm etwas an der Maschine einstellen; aber er war ein bloßes Zierat, mit dem Mechanismus garnicht verbunden.)

Und welchen Grund haben wir hier, «E» die Bezeichnung einer Empfindung zu nennen? Vielleicht die Art und Weise, wie dies Zeichen in diesem Sprachspiel verwendet wird.—Und warum eine «bestimmte Empfindung», also jedesmal die gleiche? Nun, wir nehmen ja an, wir schrieben jedesmal «E».

271. «Denke dir einen Menschen, der es nicht im Gedächtnis behalten könnte, *was* das Wort 'Schmerz' bedeutet—und der daher immer wieder etwas Anderes so nennt—das Wort aber dennoch in Übereinstimmung mit den gewöhnlichen Anzeichen und Voraussetzungen des Schmerzes verwendet!»—der es also verwendet, wie wir Alle. Hier möchte ich sagen: das Rad gehört nicht zur Maschine, das man drehen kann, ohne daß Anderes sich mitbewegt.

272. Das Wesentliche am privaten Erlebnis ist eigentlich nicht, daß Jeder sein eigenes Exemplar besitzt, sondern daß keiner weiß, ob der Andere auch *dies* hat, oder etwas anderes. Es wäre also die Annahme möglich—obwohl nicht verifizierbar—ein Teil der Menschheit habe *eine* Rotempfindung, ein anderer Teil eine andere.

273. Wie ist es nun mit dem Wort «rot»—soll ich sagen, dies bezeichne etwas 'uns Allen Gegenüberstehendes', und Jeder sollte eigentlich außer diesem Wort noch eines haben zur Bezeichnung seiner *eigenen* Empfindung von Rot? Oder ist es so: das Wort «rot» bezeichnet etwas uns gemeinsam Bekanntes; und für Jeden, außerdem, etwas nur ihm Bekanntes? (Oder vielleicht besser: es *bezieht* sich auf etwas nur ihm Bekanntes.)

274. Es hilft uns natürlich nichts zum Begreifen der Funktion von «rot», zu sagen, es «*beziehe* sich auf» statt «es bezeichne» das Private; aber es ist der psychologisch treffendere Ausdruck für ein bestimmtes Erlebnis beim Philosophieren. Es ist, als werfe ich beim Aussprechen des Worts einen Seitenblick auf die eigene Empfindung, gleichsam um mir zu sagen: ich wisse schon, was ich damit meine.

ción *correcta* o no. Supongamos que me equivoco regularmente en su identificación: no importa en absoluto. Y esto muestra ya que el supuesto de este error era sólo una apariencia. (Giramos, por así decirlo, un botón con el que parecía que se podía regular algo en la máquina; pero era un mero adorno no conectado en absoluto con el mecanismo.)

¿Y qué razón tenemos aquí para llamar a «S» la designación de una sensación? Quizás el modo en que se emplea este signo en este juego de lenguaje.—¿Y por qué una «sensación determinada», por tanto la misma cada vez? Bueno, ¿no suponemos que escribimos «S» cada vez?

271. «Imagínate un hombre que no pudiera retener en la memoria *qué* significa la palabra 'dolor' —y que por ello llamase constantemente así a algo diferente—¡pero que no obstante usase la palabra en concordancia con los indicios y presuposiciones ordinarios del dolor!» —que la usase, pues, como todos nosotros. Aquí quisiera decir: una rueda que puede girarse sin que con ella se mueva el resto no pertenece a la máquina.

272. Lo esencial de la vivencia privada no es realmente que cada uno de nosotros posee su propio ejemplar, sino que ninguno sabe si el otro tiene también *esto* o algo distinto. Sería también posible —aunque no verificable— la suposición de que una parte de la humanidad tuviese *una* sensación de rojo y otra parte otra.

273. ¿Qué hay, pues, de la palabra «rojo»? —¿debo decir que designa algo 'confrontado a todos nosotros' y que cada uno debiera realmente tener otra palabra además de ésta para designar su *propia* sensación de rojo? ¿O es de este modo: la palabra «rojo» designa algo que nos es conocido en común; y, además, para cada uno algo que sólo le es conocido a él? (O quizá mejor: se *refiere* a algo que sólo le es conocido a él.)

274. No nos ayuda nada para captar la función de «rojo» decir que «se *refiere* a» en vez de que «designa» lo privado; pero es la expresión psicológicamente más acertada de una determinada vivencia al filosofar. Es como si al pronunciar la palabra echase una mirada de reojo a la sensación propia, como para decirme: sé perfectamente lo que quiero decir con ella.

275. Schau auf das Blau des Himmels, und sag zu dir selbst «Wie blau der Himmel ist!»—Wenn du es spontan tust—nicht mit philosophischen Absichten—so kommt es dir nicht in den Sinn, dieser Farbeneindruck gehöre nur *dir*. Und du hast kein Bedenken, diesen Ausruf an einen Andern zu richten. Und wenn du bei den Worten auf etwas zeigst, so ist es der Himmel. Ich meine: Du hast nicht das Gefühl des In-dich-selber-Zeigens, das oft das 'Benennen der Empfindung' begleitet, wenn man über die 'private Sprache' nachdenkt. Du denkst auch nicht, du solltest eigentlich nicht mit der Hand, sondern nur mit der Aufmerksamkeit auf die Farbe zeigen. (überlege, was es heißt, «mit der Aufmerksamkeit auf etwas zeigen».)

276. «Aber *meinen* wir denn nicht wenigstens etwas ganz Bestimmtes, wenn wir auf eine Farbe hinschauen und den Farbeindruck benennen?» Es ist doch förmlich, als lösten wir den Farb*eindruck*, wie ein Häutchen, von dem gesehenen Gegenstand ab. (Dies sollte unsern Verdacht erregen.)

277. Aber wie ist es überhaupt möglich, daß man in Versuchung ist zu glauben, man *meine* einmal mit einem Wort die Allen bekannte Farbe,—einmal: den 'visuellen Eindruck', den *ich jetzt* erhalte? Wie kann hier auch nur eine Versuchung bestehen?——Ich wende in diesen Fällen der Farbe nicht die gleiche Art der Aufmerksamkeit zu. Meine ich (wie ich sagen möchte) den mir zu eigen gehörenden Farbeindruck, so vertiefe ich mich in die Farbe—ungefähr so, wie wenn ich mich an einer Farbe 'nicht sattsehen kann'. Daher ist es leichter, dieses Erlebnis zu erzeugen, wenn man auf eine leuchtende Farbe sieht, oder auf eine Farbenzusammenstellung, die sich uns einprägt.

278. «Ich weiß, wie *mir* die Farbe Grün erscheint»—nun, das hat doch Sinn!—Gewiß; welche Verwendung des Satzes denkst du dir?

279. Denke dir Einen, der sagte: «Ich weiß doch, wie hoch ich bin!» und dabei die Hand als Zeichen auf seinen Scheitel legt!

280. Einer malt ein Bild, um zu zeigen, wie er sich, etwa, eine Szene auf dem Theater vorstellt. Und nun sage ich: «Dies Bild hat eine doppelte Funktion; es teilt Andern etwas mit, wie Bilder oder Worte eben etwas mitteilen——aber für den Mitteilenden ist es noch eine Darstellung (oder Mitteilung?) anderer Art: für ihn ist es das Bild seiner Vorstellung, wie es das für keinen Andern sein kann. Sein privater Eindruck des Bildes sagt ihm, was er sich vorgestellt hat; in einem Sinne, in welchem er das Bild

275. Mira el azul del cielo y dite a ti mismo: «¡Qué azul es el cielo!».—Cuando lo haces espontáneamente —no con intenciones filosóficas— no te viene la idea de que esa impresión de color te pertenezca sólo *a ti*. Y no tienes reparo en dirigirle esa exclamación a otra persona. Y si señalas algo al tiempo que dices las palabras, se trata del cielo. Quiero decir: no tienes el sentimiento de señalar-a-ti-mismo que acompaña al 'nombrar la sensación' cuando se medita sobre el 'lenguaje privado'. Tampoco piensas que propiamente deberías señalar el color no con la mano, sino sólo con la atención. (Considera lo que quiere decir «señalar algo con la atención».)

276. «¿Pero no *significamos* al menos algo totalmente definido cuando miramos a un color y nombramos la impresión de color?» Es formalmente como si desprendiésemos la *impresión* de color, como una membrana, del objeto visto. (Esto debiera provocar nuestras sospechas.)

277. ¿Pero cómo es posible sentirse tentado de creer que con una palabra se *significa* una vez el color conocido de todos —y otra la 'impresión visual' que *yo ahora* recibo? ¿Cómo puede existir aquí siquiera una tentación?——No presto en estos casos el mismo tipo de atención al color. Cuando significo la impresión de color que (como quisiera decir) me pertenece a mí solo, me enfrasco en el color —aproximadamente como cuando 'no puedo saciarme' de un color. De ahí que sea fácil producir esa vivencia cuando se mira un color brillante o una combinación de colores que se nos queda grabada.

278. «Yo sé qué apariencia *me* presenta el color verde» —bueno, ¡seguro que esto tiene sentido!—Ciertamente; ¿en qué empleo de la proposición estás pensando?

279. ¡Imagínate que alguien dijese: «¡Pero yo sé qué alto soy!», y a la vez llevara la mano como señal a su coronilla!

280. Alguien pinta una figura para mostrar cómo se imagina una escena teatral. Y ahora digo: «Esta figura tiene una doble función; comunica a los demás algo, tal como comunican algo las figuras o las palabras——pero para el comunicador es además una representación (¿o comunicado?) de otro tipo: para él es la figura de su imagen como no puede serlo para ningún otro. Su impresión privada de la figura le dice lo que se ha imaginado, en un sentido en el que la figura

für die Andern nicht kann.»—Und mit welchem Recht rede ich in diesem zweiten Falle von Darstellung oder Mitteilung,—wenn diese Worte im *ersten* Falle richtig angewandt waren?

281. «Aber kommt, was du sagst, nicht darauf hinaus, es gebe, z.B., keinen Schmerz ohne *Schmerzbenehmen?*»—Es kommt darauf hinaus: man könne nur vom lebenden Menschen, und was ihm ähnlich ist (sich ähnlich benimmt) sagen, es habe Empfindungen; es sähe; sei blind; höre; sei taub; sei bei Bewußtsein, oder bewußtlos.

282. «Aber im Märchen kann doch auch der Topf sehen und hören!» (Gewiß; aber er *kann* auch sprechen.)
«Aber das Märchen erdichtet doch nur, was nicht der Fall ist; es spricht doch nicht *Unsinn.*»—So einfach ist es nicht. Ist es Unwahrheit, oder Unsinn, zu sagen, ein Topf rede? Macht man sich ein klares Bild davon, unter welchen Umständen wir von einem Topf sagen würden, er rede? (Auch ein Unsinn-Gedicht ist nicht Unsinn in der Weise, wie etwa das Lallen eines Kindes.)

Ja; wir sagen von Leblosem, es habe Schmerzen: im Spiel mit Puppen z.B. Aber diese Verwendung des Schmerzbegriffs ist eine sekundäre. Stellen wir uns doch den Fall vor, Leute sagten *nur* von Leblosem, es habe Schmerzen; bedauerten *nur* Puppen! (Wenn Kinder Eisenbahn spielen, hängt ihr Spiel mit ihrer Kenntnis der Eisenbahn zusammen. Es könnten aber Kinder eines Volksstammes, dem die Eisenbahn unbekannt ist, dies Spiel von andern übernommen haben, und es spielen, ohne zu wissen, daß damit etwas nachgeahmt wird. Man könnte sagen, das Spiel habe für sie nicht den gleichen Sinn wie für uns.)

283. Woher kommt uns *auch nur der Gedanke*: Wesen, Gegenstände, könnten etwas fühlen?

Meine Erziehung hatte mich darauf geführt, indem sie mich auf die Gefühle in mir aufmerksam machte, und nun übertrage ich die Idee auf Objekte außer mir? Ich erkenne, es ist da (in mir) etwas, was ich, ohne mit dem Wortgebrauch der Andern in Widerspruch zu geraten, «Schmerzen» nennen kann?—Auf Steine und Pflanzen, etc. übertrage ich meine Idee nicht.

Könnte ich mir nicht denken, ich hätte fürchterliche Schmerzen und würde, während sie andauern, zu einem Stein? Ja, wie weiß ich, wenn ich die Augen schließe, ob ich nicht zu einem Stein geworden bin?—Und wenn das nun geschehen ist, inwiefern wird *der Stein* Schmerzen

no puede hacerlo para los demás».—¿Y con qué derecho hablo en estos dos casos de representación, o comunicación —si es que estas palabras se aplicaban correctamente en el *primer* caso?

281. «¿Pero lo que tú dices no viene a ser que no hay, por ejemplo, ningún dolor sin *conducta de dolor*?»—Viene a ser esto: sólo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes.

282. «¡Pero en los cuentos de hadas también la olla ve y oye!» (Cierto, pero también *puede* hablar.)

«Pero el cuento de hadas solamente inventa lo que no es el caso; no habla *sin sentido*.»—No es tan sencillo. ¿Es falso, o sin sentido, decir que habla una olla? ¿Nos figuramos claramente bajo qué circunstancias diríamos que habla una olla? (Tampoco un poema-sinsentido es un sinsentido a la manera en que lo es el balbuceo de un niño.)

Sí; decimos de cosas inanimadas que tienen dolor: al jugar con muñecas, por ejemplo. Pero este empleo del concepto de dolor es secundario. Imaginémonos el caso en que la gente dijese *sólo* de cosas inanimadas que tienen dolor; ¡que compadeciese *sólo* a muñecas! (Cuando los niños juegan al ferrocarril, su juego está conectado con su conocimiento del ferrocarril. Pero los niños de una tribu que desconoce el ferrocarril podrían haber tomado ese juego de otros y jugarlo sin saber que con él se imitaba algo. Podría decirse que el juego no tiene para ellos el mismo *sentido* que para nosotros.)

283. ¿De dónde nos viene *tan siquiera la idea* de que seres, objetos, pueden sentir algo?

¿Me ha llevado a ella mi educación haciéndome prestar atención a los sentimientos que hay en mí, y luego transfiero la idea a los objetos que están fuera de mí? ¿Reconozco que hay algo (en mí) que puedo llamar «dolor» sin entrar en conflicto con el uso verbal de los demás?—No transfiero mi idea a piedras y plantas, etcétera.

¿No podría imaginar que yo tuviera tremendos dolores y me convirtiera, mientras persisten, en una piedra? Sí, ¿cómo sé, cuando cierro los ojos, si no me he convertido en una piedra?—Y si esto ha sucedido, ¿hasta qué punto tendrá dolor la piedra? ¿Hasta qué punto pue-

haben? Inwiefern wird man es vom Stein aussagen können? Ja warum soll der Schmerz hier überhaupt einen Träger haben?!

Und kann man von dem Stein sagen, er habe eine Seele und *die* hat Schmerzen? Was hat eine Seele, was haben Schmerzen, mit einem Stein zu tun?

Nur von dem, was sich benimmt wie ein Mensch, kann man sagen, daß es Schmerzen *hat*.

Denn man muß es von einem Körper sagen, oder, wenn du willst, von einer Seele, die ein Körper *hat*. Und wie kann ein Körper eine Seele *haben*?

284. Schau einen Stein an und denk dir, er hat Empfindungen!—Man sagt sich: Wie konnte man auch nur auf die Idee kommen, einem *Ding* eine *Empfindung* zuzuschreiben? Man könnte sie ebensogut einer Zahl zuschreiben!—Und nun schau auf eine zappelnde Fliege, und sofort ist diese Schwierigkeit verschwunden und der Schmerz scheint hier *angreifen* zu können, wo vorher alles gegen ihn, sozusagen *glatt* war.

Und so scheint uns auch ein Leichnam dem Schmerz gänzlich unzugänglich.—Unsre Einstellung zum Lebenden ist nicht die zum Toten. Alle unsre Reaktionen sind verschieden.—Sagt Einer: «Das kann nicht einfach daran liegen, daß das Lebendige sich so und so bewegt und das Tote nicht»—so will ich ihm bedeuten, hier liege ein Fall des Übergangs 'von der Quantität zur Qualität' vor.

285. Denk an das Erkennen des *Gesichtsausdrucks*. Oder an die Beschreibung des Gesichtsausdrucks,—die nicht darin besteht, daß man die Maße des Gesichts angibt! Denke auch daran, wie man das Gesicht eines Menschen nachahmen kann, ohne das eigene dabei im Spiegel zu sehen.

286. Aber ist es nicht absurd, von einem *Körper* zu sagen, er habe Schmerzen?——Und warum fühlt man darin eine Absurdität? Inwiefern fühlt meine Hand nicht Schmerzen; sondern ich in meiner Hand?

Was ist das für eine Streitfrage: Ist es der *Körper*, der Schmerzen fühlt?—Wie ist sie zu entscheiden? Wie macht es sich geltend, daß es *nicht* der Körper ist?—Nun, etwa so: Wenn Einer in der Hand Schmerzen hat, so sagt's die *Hand* nicht (außer sie schreibt's), und man spricht nicht der Hand Trost zu, sondern dem Leidenden; man sieht ihm in die Augen.

287. Wie bin ich von Mitleid *für diesen Menschen* erfüllt? Wie zeigt es sich, welches Objekt das Mitleid hat? (Das Mitleid, kann man sagen, ist eine Form der Überzeugung, daß ein Andrer Schmerzen hat.)

de afirmarse esto de *la piedra*? ¡¿Y, después de todo, por qué debe tener el dolor un portador?!

¿Y puede decirse de la piedra que tiene alma y que *ésta* tiene dolor? ¿Y qué tiene que ver un alma, qué tienen que ver los dolores, con una piedra?

Sólo de lo que se comporta como un ser humano se puede decir que *tiene* dolor.

Pues uno tiene que decirlo de un cuerpo o, si quieres, de un alma que un cuerpo *tiene*. ¿Y cómo puede un cuerpo *tener* un alma?

284. ¡Mira una piedra e imagínate que tiene sensaciones! —Uno se dice: ¿cómo se puede siquiera llegar a la idea de adscribirle una *sensación* a una *cosa*? ¡Igualmente se la podría adscribir a un número!—Y ahora mira una mosca retorciéndose y al momento esa dificultad ha desaparecido y el dolor parece poder *agarrar* aquí, donde antes todo era, por así decirlo, *liso* para él.

Y así también un cadáver nos parece totalmente inaccesible al dolor.—Nuestra actitud hacia lo vivo no es la misma que hacia lo muerto. Todas nuestras reacciones son diferentes.—Si alguien dijese: «Esto no puede consistir simplemente en que lo vivo se mueve de tal y cual manera y lo muerto no», entonces quiero significarle que se da aquí un caso de transición 'de la cantidad a la cualidad'.

285. Piensa en el reconocimiento de *expresiones faciales*. O en la descripción de expresiones faciales —¡que no consiste en dar las medidas del rostro! Piensa también en cómo se puede imitar el rostro de un hombre sin ver el propio en un espejo.

286. ¿Pero no es absurdo decir de un *cuerpo* que tiene dolor?——¿Y por qué se siente un absurdo en esto? ¿En qué sentido no siente dolor mi mano, sino yo en mi mano?

Qué clase de cuestión es ésta: ¿es el *cuerpo* el que siente dolor?——¿Cómo ha de decidirse? ¿Qué hace válido decir que *no* es el cuerpo?—Bueno, algo así: si alguien tiene un dolor en la mano, no es la *mano* la que lo dice (a no ser que lo escriba) y no se le habla a la mano para consolarla, sino al paciente; se le mira a los ojos.

287. ¿Qué me mueve a sentir compasión *por este hombre*? ¿Cómo se muestra cuál es el objeto de la compasión? (La compasión, puede decirse, es una forma de convicción de que otro tiene un dolor.)

288. Ich erstarre zu Stein und meine Schmerzen dauern an.—Und wenn ich mich nun irrte und es nicht mehr *Schmerzen* wären!——Aber ich kann mich doch hier nicht irren; es heißt doch nichts, zu zweifeln, ob ich Schmerzen habe!—D.h.: wenn Einer sagte «Ich weiß nicht, ist das ein Schmerz, was ich habe, oder ist es etwas anderes?», so dächten wir etwa, er wisse nicht, was das deutsche Wort «Schmerz» bedeute und würden's ihm erklären.—Wie? Vielleicht durch Gebärden, oder indem wir ihn mit einer Nadel stächen und sagten, «Siehst du, das ist Schmerz». Er könnte diese Worterklärung, wie jede andere, richtig, falsch, oder garnicht verstehen. Und welches er tut, wird er im Gebrauch des Wortes zeigen, wie es auch sonst geschieht.

Wenn er nun z.B. sagt: «O, ich weiß, was 'Schmerz' heißt, aber ob *das* Schmerzen sind, was ich jetzt hier habe, das weiß ich nicht»—da würden wir bloß die Köpfe schütteln und müßten seine Worte für eine seltsame Reaktion ansehen, mit der wir nichts anzufangen wissen. (Es wäre etwa, wie wenn wir jemand im Ernste sagen hörten: «Ich erinnere mich deutlich, einige Zeit vor meiner Geburt geglaubt zu haben,...»)

Jener Ausdruck des Zweifels gehört nicht zu dem Sprachspiel; aber wenn nun der Ausdruck der Empfindung, das menschliche Benehmen, ausgeschlossen ist, dann scheint es, ich *dürfe* wieder zweifeln. Daß ich hier versucht bin, zu sagen, man könne die Empfindung für etwas andres halten, als was sie ist, kommt daher: Wenn ich das normale Sprachspiel mit dem Ausdruck der Empfindung abgeschafft denke, brauche ich nun ein Kriterium der Identität für sie; und dann bestünde auch die Möglichkeit des Irrtums.

289. «Wenn ich sage 'Ich habe Schmerzen', bin ich jedenfalls *vor mir selbst* gerechtfertigt.»—Was heißt das? Heißt es: «Wenn ein Anderer wissen könnte, was ich 'Schmerzen' nenne, würde er zugeben, daß ich das Wort richtig verwende»?

Ein Wort ohne Rechtfertigung gebrauchen, heißt nicht, es zu Unrecht gebrauchen.

290. Ich identifiziere meine Empfindung freilich nicht durch Kriterien, sondern ich gebrauche den gleichen Ausdruck. Aber damit *endet* ja das Sprachspiel nicht; damit fängt es an.

Aber fängt es nicht mit der Empfindung an,—die ich beschreibe?—Das Wort «beschreiben» hat uns da vielleicht zum besten. Ich sage «Ich beschreibe meinen Seelenzustand» und «Ich beschreibe mein Zimmer». Man muß sich die Verschiedenheiten der Sprachspiele ins Gedächtnis rufen.

288. Me convierto en una piedra y mi dolor continúa.—¡Y si me equivocara y ya no hubiera *dolor*!——Pero no puedo equivocarme aquí; ¡no quiere decir nada dudar de si tengo dolor!—Es decir: si alguien dijese: «No sé si es un dolor lo que tengo o es algo distinto», pensaríamos algo así como que no sabe lo que significa la palabra castellana «dolor» y se lo explicaríamos.—¿Cómo? Quizá mediante gestos o pinchándolo con una aguja y diciendo: «Ves, eso es dolor». Él puede entender esta explicación de la palabra, como cualquier otra, correcta, incorrectamente o de ningún modo. Y mostrará cómo la entendió en el uso de la palabra, como habitualmente sucede.

Si él ahora, por ejemplo, dijese: «Oh, sé lo que quiere decir 'dolor', pero lo que no sé es si es dolor *esto* que ahora tengo aquí», menearíamos simplemente la cabeza y tendríamos que tomar sus palabras como una extraña reacción con la que no sabemos qué hacer. (Sería algo así como si oyésemos a alguien decir en serio: «Me acuerdo claramente de que algún tiempo antes de nacer había creído...».)

Esa expresión de duda no pertenece al juego de lenguaje; pero si ahora se descarta la expresión de la sensación, la conducta humana, entonces parece que *me estuviera permitido* de nuevo dudar. El que me sienta tentado de decir que la sensación puede tomarse por algo distinto de lo que es viene de esto: si considero abolido el juego de lenguaje normal que incluye la expresión de la sensación, necesito entonces un criterio de identidad para ella; y entonces existe también la posibilidad de error.

289. «Cuando digo 'Tengo un dolor' estoy en cualquier caso justificado *ante mí mismo*.»—¿Qué quiere decir esto? ¿Quiere decir: «Si otro pudiera conocer lo que llamo 'dolor' convendría en que empleo la palabra correctamente»?

Usar una palabra sin justificación no quiere decir usarla injustamente.

290. No identifico, ciertamente, mi sensación mediante criterios, sino que uso la misma expresión. Pero con ello no *termina* el juego de lenguaje; con ello comienza.

¿Pero no comienza con la sensación —que yo describo?—La palabra «describir» nos toma quizás aquí el pelo. Yo digo: «Describo mi estado mental» y «Describo mi habitación». Hay que recordar las diferencias entre los juegos de lenguaje.

291. Was wir «*Beschreibungen*» nennen, sind Instrumente für besondere Verwendungen. Denke dabei an eine Maschinenzeichnung, einen Schnitt, einen Aufriß mit den Maßen, den der Mechaniker vor sich hat. Wenn man an eine Beschreibung als ein Wortbild der Tatsachen denkt, so hat das etwas Irreführendes: Man denkt etwa nur an Bilder, wie sie an unsern Wänden hängen; die schlechtweg abzubilden scheinen, wie ein Ding aussieht, wie es beschaffen ist. (Diese Bilder sind gleichsam müßig.)

292. Glaub nicht immer, daß du deine Worte von Tatsachen abliest; diese nach Regeln in Worte abbildest! Denn die Anwendung der Regel im besondern Fall müßtest du ja doch ohne Führung machen.

293. Wenn ich von mir selbst sage, ich wisse nur vom eigenen Fall, was das Wort «Schmerz» bedeutet,—muß ich *das* nicht auch von den Andern sagen? Und wie kann ich denn den *einen* Fall in so unverantwortlicher Weise verallgemeinern?

Nun, ein Jeder sagt es mir von sich, er wisse nur von sich selbst, was Schmerzen seien!——Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir «Käfer» nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schaun; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist.—Da könnte es ja sein, daß Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend veränderte.—Aber wenn nun das Wort «Käfer» dieser Leute doch einen Gebrauch hätte?—So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein.—Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann 'gekürzt werden'; es hebt sich weg, was immer es ist.

Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von 'Gegenstand und Bezeichnung' konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.

294. Wenn du sagst, er sähe ein privates Bild vor sich, das er beschreibe, so hast du immerhin eine Annahme gemacht über das, was er vor sich hat. Und das heißt, daß du es näher beschreiben kannst, oder beschreibst. Gibst du zu, daß du gar keine Ahnung hast, von welcher Art, was er vor sich hat, sein könnte,—was verführt dich dann dennoch zu sagen, er habe etwas vor sich? Ist das nicht, als sagte ich von Einem: «Er *hat* etwas. Aber ob es Geld, oder Schulden, oder eine leere Kasse ist, weiß ich nicht.»

291. Lo que llamamos *«descripciones»* son instrumentos para empleos especiales. Piensa en el croquis de una máquina, en una sección, en un plano con las medidas, que el ingeniero mecánico tiene ante sí. Pensar en una descripción como figura verbal de los hechos tiene algo de desorientador: se piensa quizá sólo en figuras como las de los cuadros que cuelgan de nuestras paredes, que sencillamente parecen retratar qué aspecto tiene una cosa, qué estado presenta. (Estas figuras son en cierto modo ociosas.)

292. No siempre pienses que extraes tus palabras de los hechos; ¡que los retratas con palabras según reglas! Pues en la aplicación de la regla en un caso especial ya tendrías que obrar sin guía.

293. Si digo de mí mismo que yo sé sólo por mi propio caso lo que significa la palabra 'dolor' —¿no tengo que decir *eso* también de los demás? ¿Y cómo puedo generalizar ese *único* caso tan irresponsablemente?

Bien, ¡uno cualquiera me dice que él sabe lo que es dolor sólo por su propio caso!——Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de *su* escarabajo.—Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente.—¿Pero y si ahora la palabra «escarabajo» de estas personas tuviese un uso?—Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía.—No, se puede 'cortar por lo sano' por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de 'objeto y designación', entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante.

294. Si dices que él ve ante sí una figura privada, que describe, entonces has hecho en todo caso una suposición sobre lo que tiene ante sí. Y esto quiere decir que puedes describirla o la describes más de cerca. Si admites que no tienes noción alguna de qué tipo de cosa puede ser lo que él tiene ante sí —¿qué te lleva entonces a decir a pesar de todo que él tiene algo ante sí? ¿No es como si yo dijera de alguien: «*Tiene* algo. Pero no sé si es dinero o deudas o una caja vacía»?

295. Und was soll «Ich weiß nur vom *eigenen* Fall...» überhaupt für ein Satz sein? Ein Erfahrungssatz? Nein.—Ein grammatischer?

Ich denke mir also: Jeder sage von sich selbst, er wisse nur vom eigenen Schmerz, was Schmerz sei.—Nicht, daß die Menschen das wirklich sagen, oder auch nur bereit sind zu sagen. Aber *wenn* nun Jeder es sagte——es könnte eine Art Ausruf sein. Und wenn er auch als Mitteilung nichtssagend ist, so ist er doch ein Bild; und warum sollten wir uns so ein Bild nicht vor die Seele rufen wollen? Denke dir statt der Worte ein gemaltes allegorisches Bild.

Ja, wenn wir beim Philosophieren in uns schauen, bekommen wir oft gerade so ein Bild zu sehen. Förmlich, eine bildliche Darstellung unsrer Grammatik. Nicht Fakten; sondern gleichsam illustrierte Redewendungen.

296. «Ja, aber es ist doch da ein Etwas, was meinen Ausruf des Schmerzes begleitet! Und um dessentwillen ich ihn mache. Und dieses Etwas ist das, was wichtig ist,—und schrecklich.»—Wem teilen wir das nur mit? Und bei welcher Gelegenheit?

297. Freilich, wenn das Wasser im Topf kocht, so steigt der Dampf aus dem Topf und auch das Bild des Dampfes aus dem Bild des Topfes. Aber wie, wenn man sagen wollte, im Bild des Topfes müsse auch etwas kochen?

298. Daß wir so gerne sagen möchten «Das Wichtige ist *das*»—indem wir für uns selbst auf die Empfindung deuten,—zeigt schon, wie sehr wir geneigt sind, etwas zu sagen, was keine Mitteilung ist.

299. Nicht umhin können—wenn wir uns philosophischen Gedanken hingeben—das und das zu sagen, unwiderstehlich dazu neigen, dies zu sagen, heißt nicht, zu einer *Annahme* gezwungen sein, oder einen Sachverhalt unmittelbar einsehen, oder wissen.

300. Zu dem Sprachspiel mit den Worten «er hat Schmerzen» gehört—möchte man sagen—nicht nur das Bild des Benehmens, sondern auch das Bild des Schmerzes. Oder: nicht nur das Paradigma des Benehmens, sondern auch das des Schmerzes.—Zu sagen «Das Bild des Schmerzes tritt ins Sprachspiel mit dem Worte 'Schmerz' ein», ist ein Mißverständnis. Die Vorstellung des Schmerzes ist kein Bild, und *diese* Vorstellung ist im Sprachspiel auch nicht durch etwas ersetzbar, was wir ein Bild nen-

295. ¿Y qué clase de proposición debe ser en suma «Yo sé sólo por mi *propio* caso...»? ¿Una proposición empírica? No.—¿Una gramatical?

Me imagino esto también: todo el mundo dice de sí mismo que sabe lo que es el dolor sólo por el propio dolor.—No que los hombres digan realmente eso o incluso estén dispuestos a decirlo. Pero *si* todo el mundo lo dijera —podría ser una especie de exclamación. Y aunque sea fútil como comunicado es con todo una figura; ¿y por qué no deberíamos hacer venir a la mente una tal figura? Imagínate una figura alegórica pintada en lugar de palabras.

Sí, cuando al filosofar miramos dentro de nosotros, llegamos frecuentemente a ver precisamente una tal figura. Literalmente, una representación figurativa de nuestra gramática. No hechos; sino una especie de modismos ilustrados.

296. «¡Sí; pero con todo ahí hay un algo que acompaña mi exclamación de dolor! Y a causa de lo cual la hago. Y ese algo es lo que es importante —y terrible.»—¿Sólo que a quién comunicamos esto? ¿Y en qué ocasión?

297. Ciertamente, si el agua hierve en la olla, sale el vapor de la olla y también la figura del vapor de la figura de la olla. ¿Pero y si yo insistiera en decir que en la figura de la olla también tiene que hervir algo?

298. El solo hecho de que queramos decir «Lo importante es *esto*» —indicando la sensación para nosotros mismos— muestra ya cuán inclinados estamos a decir algo que no constituye información alguna.

299. No poder evitar —cuando nos entregamos al pensamiento filosófico— decir esto y aquello, estar irresistiblemente inclinado a decirlo, no significa estar obligado a hacer una *suposición* o intuir o conocer de modo inmediato un estado de cosas.

300. Al juego de lenguaje con las palabras «él tiene dolor» no pertenece sólo —se quisiera decir— la figura de la conducta, sino también la figura del dolor. O: no sólo el paradigma de la conducta, sino también el del dolor.—Decir «La figura del dolor interviene en el juego de lenguaje con la palabra 'dolor'» es un malentendido. La imagen del dolor no es una figura y *esta* imagen tampoco es reemplazable en el juego de lenguaje por algo que llamaríamos una figura.—La ima-

nen würden.—Wohl tritt die Vorstellung des Schmerzes in einem Sinn ins Sprachspiel ein; nur nicht als Bild.

301. Eine Vorstellung ist kein Bild, aber ein Bild kann ihr entsprechen.

302. Wenn man sich den Schmerz des Andern nach dem Vorbild des eigenen vorstellen muß, dann ist das keine so leichte Sache: da ich mir nach den Schmerzen, die ich *fühle*, Schmerzen vorstellen soll, die ich *nicht fühle*. Ich habe nämlich in der Vorstellung nicht einfach einen Übergang von einem Ort des Schmerzes zu einem andern zu machen. Wie von Schmerzen in der Hand zu Schmerzen im Arm. Denn ich soll mir nicht vorstellen, daß ich an einer Stelle seines Körpers Schmerz empfinde. (Was auch möglich wäre.)

Das Schmerzbenehmen kann auf eine schmerzhafte Stelle deuten,—aber die leidende Person ist die, welche Schmerz äußert.

303. «Ich kann nur *glauben*, daß der Andre Schmerzen hat, aber ich *weiß* es, wenn ich sie habe.»—Ja; man kann sich dazu entschließen zu sagen «Ich glaube, er hat Schmerzen» statt «Er hat Schmerzen». Aber das ist alles.——Was hier wie eine Erklärung oder Aussage über die seelischen Vorgänge ausschaut, ist in Wahrheit ein Vertauschen einer Redeweise für eine andere, die, während wir philosophieren, uns die treffendere scheint.

Versuch einmal—in einem wirklichen Fall—die Angst, die Schmerzen des Andern zu bezweifeln.

304. «Aber du wirst doch zugeben, daß ein Unterschied ist, zwischen Schmerzbenehmen mit Schmerzen und Schmerzbenehmen ohne Schmerzen.»—Zugeben? Welcher Unterschied könnte größer sein!—»Und doch gelangst du immer wieder zum Ergebnis, die Empfindung selbst sei ein Nichts.»—Nicht doch. Sie ist kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts! Das Ergebnis war nur, daß ein Nichts die gleichen Dienste täte wie ein Etwas, worüber sich nichts aussagen läßt. Wir verwarfen nur die Grammatik, die sich uns hier aufdrängen will.

Das Paradox verschwindet nur dann, wenn wir radikal mit der Idee brechen, die Sprache funktioniere immer auf *eine* Weise, diene immer dem gleichen Zweck: Gedanken zu übertragen—seien diese nun Gedanken über Häuser, Schmerzen, Gut und Böse, oder was immer.

305. «Aber du kannst doch nicht leugnen, daß, z.B., beim Erinnern ein innerer Vorgang stattfindet.»—Warum macht es denn den Eindruck, als

gen del dolor interviene perfectamente en cierto sentido en el juego de lenguaje; sólo que no como figura.

301. Una imagen no es una figura, pero puede corresponderle una figura.

302. Si uno se tiene que imaginar el dolor del otro según el modelo del propio, entonces ésta no es una cosa tan fácil: porque, por el dolor que *siento*, me debo imaginar un dolor que *no siento*. Es decir, lo que he de hacer no es simplemente una transición en la imaginación de un lugar del dolor a otro. Como de un dolor en la mano a un dolor en el brazo. Pues no me tengo que imaginar que siento dolor en un lugar de su cuerpo. (Lo que también sería posible.)

La conducta de dolor puede indicar un lugar dolorido —pero es la persona paciente la que manifiesta dolor.

303. «Yo puedo solamente *creer* que otro tiene dolor, pero lo *sé* si yo lo tengo.»—Sí; uno puede decidirse a decir «Creo que él tiene dolor» en vez de «Él tiene dolor». Pero eso es todo.——Lo que aquí parece una explicación o un enunciado sobre los procesos mentales es, en verdad, un cambio de un modo de hablar por otro que, mientras filosofamos, nos parece el más acertado.

¡Pruébese una vez —en un caso real— a dudar de la angustia o del dolor de otro!

304. «Pero admitirás, a pesar de todo, que hay una diferencia entre conducta de dolor con dolor y conducta de dolor sin dolor.»—¿Admitirlo? ¡Qué mayor diferencia podría haber!—«Y sin embargo llegas una y otra vez al resultado de que la sensación es una nada.»—No, en absoluto. ¡No es un algo, pero tampoco es una nada! El resultado era sólo que una nada presta el mismo servicio que un algo sobre el que nada puede decirse. Rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer aquí.

La paradoja desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de *un solo* modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos —sean éstos luego sobre casas, dolores, lo bueno y lo malo o lo que fuere.

305. «Pero seguro que no puedes negar que, por ejemplo, al recordar tiene lugar un proceso interno.»—¿Por qué da la impresión de

wollten wir etwas leugnen? Wenn man sagt «Es findet doch dabei ein innerer Vorgang statt»—so will man fortsetzen: «Du *siehst* es doch.» Und es ist doch dieser innere Vorgang, den man mit dem Wort «sich erinnern» meint.—Der Eindruck, als wollten wir etwas leugnen, rührt daher, daß wir uns gegen das Bild vom 'innern Vorgang' wenden. Was wir leugnen, ist, daß das Bild vom innern Vorgang uns die richtige Idee von der Verwendung des Wortes «erinnern» gibt. Ja wir sagen, daß dieses Bild mit seinen Ramifikationen uns verhindert, die Verwendung des Wortes zu sehen, wie sie ist.

306. Warum soll ich denn leugnen, daß ein geistiger Vorgang da ist?! Nur heißt «Es hat jetzt in mir der geistige Vorgang der Erinnerung an... stattgefunden» nichts andres als: «Ich habe mich jetzt an... erinnert». Den geistigen Vorgang leugnen, hieße, das Erinnern leugnen; leugnen, daß irgend jemand sich je an etwas erinnert.

307. «Bist du nicht doch ein verkappter Behaviourist? Sagst du nicht doch, im Grunde, daß alles Fiktion ist, außer dem menschlichen Benehmen?»—Wenn ich von einer Fiktion rede, dann von einer *grammatischen* Fiktion.

308. Wie kommt es nur zum philosophischen Problem der seelischen Vorgänge und Zustände und des Behaviourism?——Der erste Schritt ist der ganz unauffällige. Wir reden von Vorgängen und Zuständen, und lassen ihre Natur unentschieden! Wir werden vielleicht einmal mehr über sie wissen—meinen wir. Aber eben dadurch haben wir uns auf eine bestimmte Betrachtungsweise festgelegt. Denn wir haben einen bestimmten Begriff davon, was es heißt: einen Vorgang näher kennen zu lernen. (Der entscheidende Schritt im Taschenspielerkunststück ist getan, und gerade er schien uns unschuldig.)—Und nun zerfällt der Vergleich, der uns unsere Gedanken hätte begreiflich machen sollen. Wir müssen also den noch unverstandenen Prozeß im noch unerforschten Medium leugnen. Und so scheinen wir also die geistigen Vorgänge geleugnet zu haben. Und wollen sie doch natürlich nicht leugnen!

309. Was ist dein Ziel in der Philosophie?—Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen.

310. Ich sage jemandem, ich habe Schmerzen. Seine Einstellung zu mir wird nun die des Glaubens sein; des Unglaubens; des Mißtrauens; usw.

Nehmen wir an, er sagt: «Es wird nicht so schlimm sein.»—Ist das

que quisiéramos negar algo? Cuando se dice «Tiene lugar ahí, sin embargo, un proceso interno» —se quiere continuar: «Tú lo *ves*, después de todo». Y seguro que es este proceso interno lo que se significa con la palabra «acordarse».—La impresión de que quisiéramos negar algo surge de que nos volvemos contra la figura del 'proceso interno'. Lo que negamos es que la figura del proceso interno nos dé la idea correcta del empleo de la palabra «recordar». Sí que decimos que esta figura con sus ramificaciones nos impide ver el empleo de la palabra tal cual es.

306. ¡¿Por qué debiera yo negar que hay ahí un proceso mental?! Sólo que «Ha tenido lugar ahora en mí el proceso mental de acordarme de...» no significa otra cosa que: «Me he acordado ahora de...». Negar el proceso mental significaría negar el recordar; negar que alguien, cualquiera, se acuerde jamás de algo.

307. «¿No eres después de todo un conductista enmascarado? ¿No dices realmente, en el fondo, que todo es ficción excepto la conducta humana?»—Si hablo de una ficción, se trata de una ficción *gramatical*.

308. ¿Cómo se llega al problema filosófico de los procesos y estados mentales y del conductismo?—El primer paso pasa totalmente desapercibido. ¡Hablamos de procesos y estados y dejamos indeterminada su naturaleza! Quizás alguna vez lleguemos a saber más sobre ellos —pensamos. Pero justamente con ello nos hemos atado a un determinado modo de considerar las cosas. Pues tenemos un concepto definido de lo que quiere decir aprender a conocer más de cerca un proceso. (El paso decisivo en el truco del prestidigitador se ha dado y precisamente el que nos parecía inocente.)—Y ahora se desmorona la comparación que debía habernos hecho comprensibles nuestros pensamientos. Hemos de negar, pues, el proceso aún incomprendido en el medio aún inexplorado. Y así parece, por tanto, que hemos negado el proceso mental. ¡Y naturalmente no queremos negarlo!

309. ¿Cuál es tu objetivo en filosofía?—Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas.

310. Le digo a alguien que tengo un dolor. Su actitud hacia mí será entonces la de creencia, la de incredulidad, la de desconfianza, etcétera.

nicht der Beweis dafür, daß er an etwas glaubt, das hinter der Schmerzäußerung steht?——Seine Einstellung ist ein Beweis seiner Einstellung. Denke dir nicht nur den Satz «Ich habe Schmerzen», sondern auch die Antwort «Es wird nicht so schlimm sein» durch Naturlaute und Gebärden ersetzt!

311. «Welcher Unterschied könnte größer sein!»—Im Falle der Schmerzen glaube ich, ich könne mir diesen Unterschied privatim vorführen. Den Unterschied aber zwischen einem abgebrochenen und einem nicht abgebrochenen Zahn kann ich Jedem vorführen.—Aber zu der privaten Vorführung brauchst du dir garnicht Schmerzen hervorzurufen, sondern es genügt, wenn du dir sie *vorstellst*,—z.B. ein wenig das Gesicht verziehst. Und weißt du, daß, was du dir so vorführst, Schmerzen sind, und nicht z.B. ein Gesichtsausdruck? Wie weißt du auch, was du dir vorführen sollst, ehe du dir's vorführst? Diese *private* Vorführung ist eine Illusion.

312. Aber sind die Fälle des Zahnes und der Schmerzen nicht doch wieder ähnlich? Denn der Gesichtsempfindung im einen entspricht die Schmerzempfindung im andern. Die Gesichtsempfindung kann ich mir so wenig vorführen, oder so gut, wie die Schmerzempfindung.

Denken wir uns diesen Fall: Die Oberflächen der Dinge unsrer Umgebung (Steine, Pflanzen, etc. etc.) hätten Flecken und Zonen, die unsrer Haut bei der Berührung Schmerz verursachten. (Etwa durch die chemische Beschaffenheit dieser Oberflächen. Aber das brauchen wir nicht zu wissen.) Wir würden nun, wie heute von einem rotgefleckten Blatt einer bestimmten Pflanze, von einem Blatt mit Schmerzflecken reden. Ich denke mir, daß die Wahrnehmung dieser Flecken und ihrer Gestalt für uns von Nutzen wäre, daß wir aus ihr Schlüsse auf wichtige Eigenschaften der Dinge ziehen könnten.

313. Ich kann Schmerzen vorführen, wie ich Rot vorführe, und wie ich Gerade und Krumm und Baum und Stein vorführe.—*Das nennen* wir eben «vorführen».

314. Es zeigt ein fundamentales Mißverständnis an, wenn ich meinen gegenwärtigen Zustand der Kopfschmerzen zu betrachten geneigt bin, um über das philosophische Problem der Empfindung ins Klare zu kommen.

315. Könnte der das Wort «Schmerz» verstehen, der *nie* Schmerz gefühlt hat?—Soll die Erfahrung mich lehren, ob es so ist oder nicht?—Und wenn wir sagen «Einer kann sich Schmerzen nicht vorstellen, außer

Supongamos que él dijera: «No será tan grave».—¿No es esto la prueba de que él cree en algo que está tras la manifestación de dolor?——Su actitud es una prueba de su actitud. ¡Imagínate no sólo la oración «Tengo un dolor», sino también la respuesta «No será tan grave», reemplazadas por sonidos naturales y gestos!

311. «¡Qué mayor diferencia podría haber!»—En el caso del dolor yo creo que puedo exhibirme privadamente esa diferencia. Pero la diferencia entre un diente roto y un diente no roto puedo exhibírsela a cualquiera.—Pero para la exhibición privada no necesitas en modo alguno provocarte dolor, sino que es suficiente con que te lo *imagines* —por ejemplo, que tuerzas un poco el rostro. ¿Y sabes que lo que así te exhibes es dolor y no, por ejemplo, una expresión facial? ¿Cómo sabes además qué debes exhibirte antes de que te lo exhibas? Esta exhibición *privada* es una ilusión.

312. ¿Pero no son de nuevo similares los casos del diente y del dolor? Pues la sensación visual en uno corresponde a la sensación dolorosa en el otro. Puedo exhibirme la sensación visual tan poco o tan bien como la sensación dolorosa.

Imaginémonos este caso: las superficies de las cosas de nuestro entorno (piedras, plantas, etcétera) tienen manchas y zonas que ocasionan dolor a nuestra piel al tocarlas. (Quizá por la composición química de estas superficies. Pero no necesitamos saberlo.) Entonces, así como ahora hablamos de una hoja de una determinada planta con manchas rojas, hablaríamos de una hoja con manchas dolorosas. Me imagino que la percepción de esas manchas y de su forma sería de utilidad para nosotros; que podríamos extraer de ellas consecuencias respecto de propiedades importantes de las cosas.

313. Puedo exhibir dolor como exhibo rojo y como exhibo recto y curvo y árbol y piedra.—*A eso llamamos* precisamente «exhibir».

314. Muestra un fundamental malentendido el hecho de que yo esté dispuesto a estudiar mi actual estado de dolor de cabeza para obtener claridad sobre el problema filosófico de la sensación.

315. ¿Podría entender la palabra «dolor» quien *nunca* hubiese sentido dolor?—¿Debe la experiencia enseñarme si es o no es así? Y si decimos «No se puede imaginar el dolor sin haberlo sentido

er hat sie einmal gefühlt»—woher wissen wir das? Wie läßt sich entscheiden, ob das wahr ist?

316. Um über die Bedeutung des Wortes «denken» klar zu werden, schauen wir uns selbst beim Denken zu: Was wir da beobachten, werde das sein, was das Wort bedeutet!—Aber so wird dieser Begriff eben nicht gebraucht. (Es wäre ähnlich, wenn ich, ohne Kenntnis des Schachspiels, durch genaues Beobachten des letzten Zuges einer Schachpartie herausbringen wollte, was das Wort «mattsetzen» bedeutet.)

317. Irreführende Parallele: Der Schrei, ein Ausdruck des Schmerzes—der Satz, ein Ausdruck des Gedankens!

Als wäre es der Zweck des Satzes, Einen wissen zu lassen, wie es dem Andern zu Mute ist: Nur, sozusagen, im Denkapparat und nicht im Magen.

318. Wenn wir denkend sprechen, oder auch schreiben—ich meine, wie wir es gewöhnlich tun—so werden wir, im allgemeinen, nicht sagen, wir dächten schneller, als wir sprechen; sondern der Gedanke erscheint hier vom Ausdruck *nicht abgelöst*. Anderseits aber redet man von der Schnelle des Gedankens; wie ein Gedanke uns blitzartig durch den Kopf geht, wie Probleme uns mit einem Schlage klar werden, etc. Da liegt es nahe, zu fragen: Geschieht beim blitzartigen Denken das gleiche, wie beim nicht gedankenlosen Sprechen,—nur äußerst beschleunigt? So daß also im ersten Fall das Uhrwerk gleichsam mit einem Ruck abläuft, im zweiten aber, durch die Worte gehemmt, Schritt für Schritt.

319. Ich kann in demselben Sinn blitzartig einen Gedanken ganz vor mir sehen, oder verstehen, wie ich ihn mit wenigen Worten oder Strichen notieren kann.

Was macht diese Notiz zu einer Zusammenfassung dieses Gedankens?

320. Der blitzartige Gedanke kann sich zum ausgesprochenen verhalten wie die algebraische Formel zu einer Zahlenfolge, die ich aus ihr entwickle.

Wird mir z.B. eine algebraische Funktion gegeben, so bin ich SICHER, ich werde ihre Werte für die Argumente 1, 2, 3, bis 10 berechnen können. Man wird diese Sicherheit 'wohlbegründet' nennen, denn ich habe gelernt, solche Funktionen zu berechnen, usw. In andern Fällen wird sie nicht begründet sein,—aber durch den Erfolg dennoch gerechtfertigt.

alguna vez» —¿de dónde lo sabemos? ¿Cómo puede decidirse si eso es cierto?

316. Para clarificar el significado de la palabra «pensar» nos observamos a nosotros mismos mientras pensamos: ¡lo que observamos ahí será lo que la palabra significa!—Pero ese concepto no se usa precisamente así. (Sería como si yo, sin conocimiento del ajedrez, mediante estricta observación del último movimiento de una partida de ajedrez, quisiera descubrir lo que significa la expresión «dar mate».)

317. Desorientador paralelo: ¡el grito es una expresión de dolor —la proposición, una expresión del pensamiento!

Como si la finalidad de la proposición fuera hacerle saber a uno cómo se siente otro, sólo que, por así decirlo, en el aparato pensante y no en el estómago.

318. Si pensamos mientras hablamos o también mientras escribimos —me refiero a como lo hacemos habitualmente— no diremos, en general, que pensamos más rápido de lo que hablamos; por el contrario el pensamiento parece aquí *no separado* de la expresión. Por otro lado, sin embargo, se habla de la rapidez del pensamiento; de cómo un pensamiento nos pasa por la cabeza como un rayo, de cómo los problemas se nos vuelven claros de golpe, etcétera. De ahí sólo hay un paso a preguntar: ¿sucede al pensar como un rayo lo mismo que al hablar pensando —sólo que de modo extremadamente acelerado? De modo que en el primer caso el mecanismo del reloj transcurre de un tirón, pero en el segundo paso a paso, frenado por las palabras.

319. Puedo ver, o entender, como un rayo todo un pensamiento ante mí en el mismo sentido en que puedo anotarlo con pocas palabras o trazos.

¿Qué es lo que hace de esta nota un resumen de este pensamiento?

320. El pensamiento como un rayo puede estar conectado con el hablado como la fórmula algebraica lo está con una secuencia de números que desarrollo a partir de ella.

Si, por ejemplo, se me da una función algebraica, estoy SEGURO de poder computar sus valores para los argumentos 1, 2, 3 hasta 10. Esta seguridad se llamará 'bien fundada', pues he aprendido a computar esas funciones, etcétera. En otros casos no estará fundada —pero estará justificada, sin embargo, por el éxito.

321. «Was geschieht, wenn ein Mensch plötzlich versteht?»—Die Frage ist schlecht gestellt. Fragt sie nach der Bedeutung des Ausdrucks «plötzlich verstehen», so ist die Antwort nicht das Hinweisen auf einen Vorgang, den wir so nennen.—Die Frage könnte bedeuten: Was sind Anzeichen dafür, daß Einer plötzlich versteht; welches sind die charakteristischen psychischen Begleiterscheinungen des plötzlichen Verstehens?

(Es ist kein Grund, anzunehmen, daß ein Mensch die Ausdrucksbewegungen seines Gesichts, z.B., oder die für eine Gemütsbewegung charakteristischen Veränderungen in seiner Atmung, fühle. Auch wenn er sie fühlt, sobald er seine Aufmerksamkeit auf sie lenkt.) ((Positur.))

322. Daß die Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks mit dieser Beschreibung nicht gegeben ist, verleitet dann zu der Folgerung, das Verstehen sei eben ein spezifisches, undefinierbares, Erlebnis. Man vergißt aber, daß, was uns interessieren muß, die Frage ist: Wie *vergleichen* wir diese Erlebnisse; was *legen wir fest* als Kriterium der Identität des Geschehnisses?

323. «Jetzt weiß ich weiter!» ist ein Ausruf; er entspricht einem Naturlaut, einem freudigen Aufzucken. Aus meiner Empfindung folgt natürlich nicht, daß ich nicht stecken bleibe, sowie ich versuche, weiterzugehen.—Es gibt da Fälle, in denen ich sagen werde: «Als ich sagte, ich wisse weiter, da *war* es so.» Das wird man z.B. sagen, wenn eine unvorhergesehene Störung eingetreten ist. Aber das Unvorhergesehene dürfte nicht einfach das sein, daß ich steckenblieb.

Es wäre auch denkbar, daß Einer immer wieder Scheinerleuchtungen hätte,—ausriefe «Jetzt hab ich's!» und es dann nie durch die Tat rechtfertigen könnte.—Es könnte ihm scheinen, als vergäße er augenblicklich wieder die Bedeutung des Bildes, das ihm vorschwebte.

324. Wäre es richtig zu sagen, es handle sich hier um Induktion, und ich sei so sicher, daß ich die Reihe werde fortsetzen können, wie ich es bin, daß dieses Buch zur Erde fallen wird, wenn ich es auslasse; und ich wäre nicht erstaunter, wenn ich plötzlich ohne offenbare Ursache im Entwikkeln der Reihe steckenbliebe, als ich es wäre, wenn das Buch, statt zu fallen, in der Luft schweben bliebe?—Darauf will ich antworten, daß wir eben auch zu *dieser* Sicherheit keiner Gründe bedürfen. Was könnte die Sicherheit *mehr* rechtfertigen als der Erfolg?

321. «¿Qué sucede cuando un hombre entiende de repente?»—La pregunta está mal planteada. Si pregunta por el significado de la expresión «entender de repente», la respuesta no consiste en señalar un proceso que llamemos así.—La pregunta pudiera significar: ¿cuáles son los indicios de que alguien entiende de repente; cuáles son los fenómenos psíquicos concomitantes característicos de la comprensión repentina?

(No hay fundamento para suponer que un hombre sienta los movimientos expresivos de su rostro, por ejemplo, o las alteraciones de su respiración características de una emoción. Aun cuando los sienta tan pronto como dirige su atención hacia ellos.) ((Postura.))

322. El que la respuesta a la pregunta por el significado de la expresión no esté dada con esta descripción, induce a la conclusión de que entender es justamente una vivencia específica, indefinible. Pero se olvida que lo que tiene que interesarnos es la pregunta: ¿cómo *comparamos* esas vivencias; qué *fijamos* como criterio de identidad de su ocurrencia?

323. «¡Ahora sé seguir!» es una exclamación; corresponde a un sonido natural, a un respingo de regocijo. De mi sensación no se sigue, naturalmente, que no me quede atascado tan pronto como intente ir adelante.—Hay aquí casos en los que yo diría: «Cuando dije que sabía seguir, *sabía*». Se dirá eso, por ejemplo, si sobreviene una interrupción imprevista. Pero lo imprevisto no necesita simplemente ser que me quede atascado.

Sería también imaginable que alguien tuviese continuamente aparentes revelaciones —que exclamara «¡Ahora lo tengo!» y luego nunca pudiera justificarlo en la práctica.—Podría parecerle como si olvidase de nuevo instantáneamente el significado de la figura que le vino a las mientes.

324. ¿Sería correcto decir que se trata aquí de inducción y que estoy tan seguro de que podré continuar la serie como lo estoy de que este libro caerá al suelo si lo suelto; y que si repentinamente y sin causa aparente quedase atascado al desarrollar la serie no estaría más asombrado de lo que estaría si el libro, en vez de caer, quedase suspendido en el aire?—A esto responderé que tampoco necesitamos fundamento alguno para *esta* seguridad. ¿Qué podría justificar la seguridad *mejor* que el éxito?

325. «Die Gewißheit, daß ich werde fortsetzen können, nachdem ich dies Erlebnis gehabt habe—z.B. diese Formel gesehen habe—gründet sich einfach auf Induktion.» Was heißt das?—«Die Gewißheit, daß das Feuer mich brennen wird, gründet sich auf Induktion.» Heißt dies, daß ich bei mir schließe «Ich habe mich immer an einer Flamme verbrannt, also wird es auch jetzt geschehen»? Oder ist die frühere Erfahrung die *Ursache* meiner Gewißheit, nicht ihr Grund? Ist die frühere Erfahrung die Ursache der Gewißheit?—das kommt auf das System von Hypothesen, Naturgesetzen an, in welchem wir das Phänomen der Gewißheit betrachten.

Ist die Zuversicht gerechtfertigt?—Was die Menschen als Rechtfertigung gelten lassen,—zeigt, wie sie denken und leben.

326. Wir erwarten *dies* und werden von *dem* überrascht; aber die Kette der Gründe hat ein Ende.

327. «Kann man denken, ohne zu reden?»—Und was ist *Denken*? —Nun, denkst du nie? Kannst du dich nicht beobachten und sehen, was da vorgeht? Das sollte doch einfach sein. Du mußt ja darauf nicht, wie auf ein astronomische Ereignis warten und dann etwa in Eile deine Beobachtung machen.

328. Nun, was nennt man noch «denken»? Wofür hat man gelernt, das Wort zu benützen?—Wenn ich sage, ich habe gedacht,—muß ich da immer recht haben?—Was für eine *Art* des Irrtums gibt es da? Gibt es Umstände, unter denen man fragen würde: «War, was ich da getan habe, wirklich ein Denken; irre ich mich nicht?» Wenn jemand, im Verlauf eines Gedankengangs, eine Messung ausführt: hat er das Denken unterbrochen, wenn er beim Messen nicht zu sich selbst spricht?

329. Wenn ich in der Sprache denke, so schweben mir nicht neben dem sprachlichen Ausdruck noch 'Bedeutungen' vor; sondern die Sprache selbst ist das Vehikel des Denkens.

330. Ist Denken eine Art Sprechen? Man möchte sagen, es ist das, was denkendes Sprechen vom gedankenlosen Sprechen unterscheidet.—Und da scheint es eine Begleitung des Sprechens zu sein. Ein Vorgang, der vielleicht auch etwas anderes begleiten, oder selbständig ablaufen kann.

Sprich die Zeile: «Die Feder ist wohl stumpf. Nu, nu, sie geht.» Einmal denkend; dann gedankenlos; dann denk nur den Gedanken, aber ohne die Worte.—Nun, ich könnte, im Laufe einer Handlung, die Spitze

325. «La certeza de que podré continuar después de haber tenido esta vivencia —por ejemplo, haber visto esta fórmula— se funda simplemente en la inducción.» ¿Qué quiere decir esto?—«La certeza de que el fuego me quemará se funda en la inducción.» ¿Quiere esto decir que concluyo para mí: «Siempre me he quemado con una llama, así pues, sucederá también ahora»? ¿O es la experiencia previa la *causa* de mi certeza, no su fundamento? ¿Es la experiencia previa la causa de la certeza? —Eso depende del sistema de hipótesis, de leyes naturales, en que consideremos el fenómeno de la certeza.

¿Está justificada la confianza?—Qué admiten los seres humanos como justificación —lo muestra cómo piensan y viven.

326. Esperamos *esto* y quedamos sorprendidos de *aquello*; pero la cadena de razones tiene un final.

327. «¿Se puede pensar sin hablar?»—¿Y qué es *pensar*?—Bueno, ¿nunca piensas? ¿No puedes observarte y ver qué sucede? Eso debe ser muy sencillo. No tienes que esperar por ello como por un acontecimiento astronómico y luego hacer quizá tu observación deprisa.

328. Bueno, ¿a qué se llama «pensar»? ¿Para qué se ha aprendido a utilizar esa palabra?—Si digo que he pensado —¿tengo que estar siempre en lo correcto?—¿Qué *clase* de error cabe ahí? ¿Hay circunstancias bajo las que se preguntaría: «¿Era realmente pensar lo que he hecho entonces; no me equivoco?»? Si alguien, en el curso de una secuencia de pensamientos, realiza una medición, ¿ha interrumpido el pensamiento si no se dice nada a sí mismo mientras mide?

329. Cuando pienso con el lenguaje, no me vienen a las mientes 'significados' además de la expresión verbal; sino que el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento.

330. ¿Es el pensar una especie de discurso? Se querría decir qué es lo que distingue al discurso con pensamiento del discurso sin pensamiento.—Y así parece ser un acompañamiento del discurso. Un proceso que quizá puede también acompañar a algo distinto o transcurrir por sí solo.

Di estas palabras: «La pluma está muy roma. Ya, ya, funciona». Una vez pensándolo; luego sin pensar; luego piensa sólo el pensa-

meiner Feder prüfen, mein Gesicht verziehen,—dann mit einer Gebärde der Resignation weiterschreiben.—Ich könnte auch, mit irgendwelchen Messungen beschäftigt, so handeln, daß, wer mir zusieht, sagen würde, ich habe—ohne Worte—gedacht: Sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie untereinander gleich.—Aber was hier das Denken ausmacht, ist nicht ein Vorgang, der die Worte begleiten muß, wenn sie nicht gedankenlos ausgesprochen sein sollen.

331. Stell dir Menschen vor, die nur laut denken könnten! (Wie es Menschen gibt, die nur laut lesen können.)

332. «Denken» nennen wir wohl manchmal, den Satz mit einem seelischen Vorgang begleiten, aber «Gedanke» nennen wir nicht jene Begleitung.—Sprich einen Satz und denke ihn; sprich ihn mit Verständnis!—Und nun sprich ihn nicht, und tu nur das, womit du ihn beim verständnisvollen Sprechen begleitet hast!—(Sing dies Lied mit Ausdruck! Und nun sing es nicht, aber wiederhole den Ausdruck!—Und man könnte auch hier etwas wiederholen; z.B. Schwingungen des Körpers, langsameres und schnelleres Atmen, etc.)

333. «Das kann nur Einer sagen, der davon *überzeugt* ist.»—Wie hilft ihm die Überzeugung, wenn er es sagt?—Ist sie dann neben dem gesprochenen Ausdruck vorhanden? (Oder wird sie von diesem zugedeckt, wie ein leiser Ton von einem lauten, sodaß sie gleichsam nicht mehr gehört werden kann, wenn man sie laut ausdrückt?) Wie, wenn Einer sagte: «Damit man eine Melodie nach dem Gedächtnis singen kann, muß man sie im Geiste hören und sie nachsingen»?

334. «Du wolltest also eigentlich sagen...»—Mit dieser Redeweise leiten wir Jemand von einer Ausdrucksform zu einer andern. Man ist versucht, das Bild zu gebrauchen: das, was er eigentlich 'sagen wollte', was er 'meinte', sei, noch ehe wir es aussprachen, in seinem Geist vorhanden gewesen. Was uns dazu bewegt, einen Ausdruck aufzugeben und an seiner Stelle einen andern anzunehmen, kann von mannigfacher Art sein. Das zu verstehen, ist es nützlich, das Verhältnis zu betrachten, in welchem Lösungen mathematischer Probleme zum Anlaß und Ursprung ihrer Fragestellung stehen. Der Begriff 'Dreiteilung des Winkels mit Lineal und Zirkel', wenn Einer nach der Dreiteilung sucht, und anderseits, wenn bewiesen ist, daß es sie nicht gibt.

miento pero sin las palabras.—Bueno, yo podría, en el curso de una acción, probar la punta de mi pluma, torcer la cara —y luego seguir escribiendo con un gesto de resignación.—También podría, ocupado en ciertas mediciones, actuar de manera tal que quien me viera dijese que —sin palabras— he pensado: si dos magnitudes son iguales a una tercera, son iguales entre sí.—Pero lo que aquí constituye el pensar no es un proceso que tenga que acompañar a las palabras para que no sean pronunciadas sin pensamiento.

331. ¡Imagínate seres humanos que sólo pudieran pensar en voz alta! (Como hay seres humanos que sólo pueden leer en voz alta.)

332. Aunque llamamos a veces «pensar» a acompañar la oración con un proceso mental, no es, sin embargo, ese acompañamiento lo que llamamos «pensamiento».—¡Di una oración y piénsala; dila comprendiéndola!—¡Y ahora no la digas y haz sólo aquello con lo que has acompañado el discurso con comprensión!—(¡Canta esta canción con expresión! ¡Y ahora no la cantes pero repite la expresión!—Y se podría repetir también aquí algo; por ejemplo, movimientos del cuerpo, respiraciones más lentas y más rápidas, etcétera.)

333. «Eso sólo puede decirlo quien está *convencido* de ello.»—¿Cómo lo ayuda la convicción cuando lo dice?—¿Está presente al lado de la expresión hablada? (¿O es ahogada por ella, como un sonido suave por uno fuerte, de manera que, por así decir, ya no puede oírse cuando se la expresa en voz alta?) ¿Qué pasaría si alguien dijera: «Para poder cantar una melodía de memoria hay que oírla en la mente y cantarla siguiéndola»?

334. «Querías, pues, en realidad decir...»—Con este giro guiamos a alguien desde una forma de expresión hasta otra. Se tiene la tentación de usar la figura: lo que él en realidad «quiso decir», lo que 'significó', estaba presente en su mente, incluso antes de que lo expresara. Lo que nos induce a abandonar una expresión y a adoptar otra en su lugar puede ser de múltiples clases. Para entenderlo es útil considerar la relación en que las soluciones de los problemas matemáticos están con el motivo y el origen de su planteamiento. El concepto 'trisección del ángulo con regla y compás', cuando alguien intenta la trisección y, por otro lado, cuando está demostrado que no la hay.

335. Was geschieht, wenn wir uns bemühen—etwa beim Schreiben eines Briefes—den richtigen Ausdruck für unsere Gedanken zu finden?—Diese Redeweise vergleicht den Vorgang dem einer Übersetzung, oder Beschreibung: Die Gedanken sind da (etwa schon vorher), und wir suchen nur noch nach ihrem Ausdruck. Dieses Bild trifft für verschiedene Fälle mehr oder weniger zu.—Aber was kann hier nicht alles geschehen!—Ich gebe mich einer Stimmung hin, und der Ausdruck *kommt*. Oder: es schwebt mir ein Bild vor, das ich zu beschreiben trachte. Oder: es fiel mir ein englischer Ausdruck ein, und ich will mich auf den entsprechenden deutschen besinnen. Oder: ich mache eine Gebärde, und frage mich: «Welches sind die Worte, die dieser Gebärde entsprechen?» Etc.

Wenn man nun fragte «Hast du den Gedanken, ehe du den Ausdruck hattest?»—was müßte man da antworten? Und was auf die Frage: «Worin bestand der Gedanke, wie er vor dem Ausdruck vorhanden war?»

336. Es liegt hier ein Fall vor, ähnlich dem, wenn jemand sich vorstellt, man könne einen Satz mit der merkwürdigen Wortstellung der deutschen oder lateinischen Sprache nicht einfach denken, wie er dasteht. Man müsse ihn zuerst denken, und dann bringt man die Wörter in jene seltsame Ordnung. (Ein französischer Politiker schrieb einmal, es sei eine Eigentümlichkeit der französischen Sprache, daß in ihr die Worte in der Ordnung stehen, in welcher man sie denkt.)

337. Aber habe ich nicht die Gesamtform des Satzes, z.B., schon an seinem Anfang beabsichtigt? Also war er mir doch schon im Geiste, ehe er noch ausgesprochen war!—Wenn er mir im Geiste war, dann, im allgemeinen, nicht mit anderer Wortstellung. Aber wir machen uns hier wieder ein irreführendes Bild vom 'Beabsichtigen'; d.h., vom Gebrauch dieses Worts. Die Absicht ist eingebettet in der Situation, den menschlichen Gepflogenheiten und Institutionen. Gäbe es nicht die Technik des Schachspiels, so könnte ich nicht beabsichtigen, eine Schachpartie zu spielen. Soweit ich die Satzform im voraus beabsichtige, ist dies dadurch ermöglicht, daß ich deutsch sprechen kann.

338. Man kann doch nur etwas sagen, wenn man sprechen gelernt hat. Wer also etwas sagen *will*, muß dazu auch gelernt haben, eine Sprache beherrschen; und doch ist es klar, daß er beim Sprechenwollen nicht sprechen mußte. Wie er auch beim Tanzenwollen nicht tanzt.

Und wenn man darüber nachdenkt, so greift der Geist nach der *Vorstellung* des Tanzens, Redens, etc.

335. ¿Qué sucede cuando —al escribir una carta, pongamos por caso— nos esforzamos por hallar la expresión justa de nuestros pensamientos?—Este giro idiomático compara el proceso con uno de traducir o describir: los pensamientos están ahí (quizá ya de antemano) y buscamos sólo su expresión. Esta figura se ajusta más o menos a diversos casos.—¡Pero qué no puede suceder aquí!—Me abandono a un estado de ánimo y la expresión *viene*. O: me viene a las mientes una figura que trato de describir. O: se me ocurre una expresión inglesa y trato de acordarme de la correspondiente alemana. O: hago un gesto y me pregunto: «¿Cuáles son las palabras que corresponden a este gesto?». Etcétera.

Si ahora se preguntara «¿Tienes el pensamiento antes de tener la expresión?» —¿qué se habría de responder? ¿Y qué a la pregunta: «¿En qué consiste el pensamiento tal como estaba presente antes de la expresión?»?

336. Se presenta aquí un caso semejante al de alguien que se imagina que uno sencillamente no puede pensar una oración con la curiosa construcción de la lengua alemana o latina, tal como está. Se ha de pensarla primero y luego se ponen las palabras en ese extraño orden. (Un político francés escribió una vez que es una peculiaridad de la lengua francesa el que en ella las palabras están en el orden en que se las piensa.)

337. ¿Pero no he tenido la intención de la forma total de la oración, por ejemplo, ya a su comienzo? ¡Así que ya estaba en mi mente antes de pronunciarla!—Si estaba en mi mente, entonces, en general, no estaría con una construcción distinta. Pero nos hacemos aquí de nuevo una figura desorientadora de 'tener la intención'; es decir, del uso de esta expresión. La intención está encajada en la situación, las costumbres e instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez. En la medida en que de antemano tengo la intención de la forma de la oración, esto está posibilitado por el hecho de que puedo hablar alemán.

338. Sólo se puede decir algo, después de todo, si se ha aprendido a hablar. Así pues, quien *desea* decir algo tiene también que haber aprendido a dominar un lenguaje; y, sin embargo, es claro que al querer hablar uno no tiene que hablar. Como tampoco tiene uno que bailar al querer bailar.

Y cuando se reflexiona sobre esto se capta el espíritu que hay tras la *imagen* del bailar, hablar, etcétera.

339. Denken ist kein unkörperlicher Vorgang, der dem Reden Leben und Sinn leiht, und den man vom Reden ablösen könnte, gleichsam wie der Böse den Schatten Schlemiehls vom Boden abnimmt.——Aber wie: «kein unkörperlicher Vorgang»? Kenne ich also unkörperliche Vorgänge, das Denken aber ist nicht einer von ihnen? Nein; das Wort «unkörperlicher Vorgang» nahm ich mir zu Hilfe, in meiner Verlegenheit, da ich die Bedeutung des Wortes «denken» auf primitive Weise erklären wollte.

Man könnte aber sagen «Denken ist ein unkörperlicher Vorgang», wenn man dadurch die Grammatik des Wortes «denken» von der des Wortes «essen», z.B., unterscheiden will. Nur erscheint dadurch der Unterschied der Bedeutungen *zu gering*. (Ähnlich ist es, wenn man sagt: die Zahlzeichen seien wirkliche, die Zahlen nicht-wirkliche Gegenstände.) Eine unpassende Ausdrucksweise ist ein sicheres Mittel, in einer Verwirrung stecken zu bleiben. Sie verriegelt gleichsam den Ausweg aus ihr.

340. Wie ein Wort funktioniert, kann man nicht erraten. Man muß seine Anwendung *ansehen* und daraus lernen.

Die Schwierigkeit aber ist, das Vorurteil zu beseitigen, das diesem Lernen entgegensteht. Es ist kein *dummes* Vorurteil.

341. Gedankenloses und nicht gedankenloses Sprechen ist zu vergleichen dem gedankenlosen und nicht gedankenlosen Spielen eines Musikstücks.

342. William James, um zu zeigen, daß Denken ohne Sprechen möglich ist, zitiert die Erinnerung eines Taubstummen, Mr. Ballard, welcher schreibt, er habe in seiner frühen Jugend, noch ehe er sprechen konnte, sich über Gott und die Welt Gedanken gemacht.—Was das wohl heißen mag!—Ballard schreibt: «It was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask myself the question: how came the world into being?»—Bist du sicher, daß dies die richtige Übersetzung deiner wortlosen Gedanken in Worte ist?—möchte man fragen. Und warum reckt diese Frage— die doch sonst garnicht zu existieren scheint—hier ihren Kopf hervor? Will ich sagen, es täusche den Schreiber sein Gedächtnis?—Ich weiß nicht einmal, ob ich das sagen würde. Diese Erinnerungen sind ein seltsames Gedächtnisphänomen—und ich weiß nicht, welche Schlüsse auf die Vergangenheit des Erzählers man aus ihnen ziehen kann!

339. Pensar no es un proceso incorpóreo que dé vida y sentido al hablar y que pueda separarse del hablar, algo así como el Maligno tomó la sombra de Schlemiel del suelo.——Pero cómo ¿no es un proceso incorpóreo»? ¿Es que conozco procesos incorpóreos, pero el pensar no es uno de ellos? No; me ayudé de la expresión «proceso incorpóreo» en mi perplejidad cuando quería explicar el significado de la palabra «pensar» de manera primitiva.

Pero podría decirse «Pensar es un proceso incorpóreo» si con ello se quisiera distinguir la gramática de la palabra «pensar» de la de la palabra «comer», por ejemplo. Sólo que parece *empequeñecerse* con ello la diferencia de significados. (Es como si se dijera: las cifras son objetos reales, los números no-reales.) Un modo de expresión inapropiado es un medio seguro de quedar atascado en una confusión. Echa, por así decir, el cerrojo a su salida.

340. No se puede adivinar cómo funciona una palabra. Hay que *examinar* su aplicación y aprender de ello.

Pero la dificultad es remover el prejuicio que se opone a este aprendizaje. No es ningún prejuicio *estúpido*.

341. El discurso sin pensamiento y con él ha de compararse con la ejecución de una pieza musical sin pensamiento y con él.

342. William James, para mostrar que es posible pensar sin hablar, cita el recuerdo de un sordomudo, el señor Ballard, que escribió que en su primera juventud, aun antes de que pudiera hablar, había tenido pensamientos sobre Dios y el mundo.—Qué puede querer decir esto!—Ballard escribe: «*It was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask myself the question: how came the world into being?*».*—¿Estás seguro de que ésa es la correcta traducción en palabras de tu pensamiento sin palabras? —se quisiera preguntar. ¿Y por qué esta pregunta —que de otro modo no parece existir— levanta aquí su cabeza? ¿Deseo decir que al escritor le engaña su memoria?—Ni siquiera sé si diría eso. Esos recuerdos son un extraño fenómeno mnémico —¡y no sé qué conclusiones pueden extraerse de ellos sobre el pasado del narrador!

---

* «Fue durante esos deliciosos paseos a caballo, uno o dos años antes de mi iniciación en los rudimentos del lenguaje escrito, cuando comencé a hacerme la pregunta: ¿cómo llegó a existir el mundo?» *(N. de los T.)*

343. Die Worte, mit denen ich meine Erinnerung ausdrücke, sind meine Erinnerungsreaktion.

344. Wäre es denkbar, daß Menschen nie eine hörbare Sprache sprächen, wohl aber eine im Innern, in der Vorstellung, zu sich selber?
«Wenn die Menschen immer nur in ihrem Innern zu sich selbst sprächen, so täten sie schließlich nur dasjenige *beständig*, was sie auch heute *manchmal* tun.»—Es ist also ganz leicht, sich dies vorzustellen; man braucht nur den leichten Übergang von Einigen zu Allen zu machen (Ähnlich: «Eine unendlich lange Baumreihe ist einfach eine, die *nicht* zu einem Ende kommt».) Unser Kriterium dafür, daß Einer zu sich selbst spricht, ist das, was er uns sagt, und sein übriges Verhalten; und wir sagen nur von dem, er spräche zu sich selbst, der, im gewöhnlichen Sinne, *sprechen kann*. Und wir sagen es auch nicht von einem Papagei; und nicht von einem Grammophon.

345. «Was manchmal geschieht, könnte immer geschehen»—was wäre das für ein Satz? Ein ähnlicher, wie dieser: Wenn «F(a)» Sinn hat, hat «(x).F(x)» Sinn.
«Wenn es vorkommen kann, daß Einer in einem Spiel falsch zieht, so könnte es sein, daß alle Menschen in allen Spielen nichts als falsche Züge machten.»—Wir sind also in der Versuchung, hier die Logik unsrer Ausdrücke mißzuverstehen, den Gebrauch unsrer Worte unrichtig darzustellen.

Befehle werden manchmal nicht befolgt. Wie aber würde es aussehen, wenn Befehle *nie* befolgt würden? Der Begriff 'Befehl' hätte seinen Zweck verloren.

346. Aber könnten wir uns nicht vorstellen, daß Gott einem Papagei plötzlich Verstand schenkte, und dieser nun zu sich selbst redete?—Aber hier ist es wichtig, daß ich zu dieser Vorstellung die Vorstellung von einer Gottheit zu Hilfe nahm.

347. «Aber ich weiß doch von mir selbst, was es heißt 'zu sich selbst sprechen'. Und würde ich der Organe des lauten Sprechens beraubt, so könnte ich dennoch in mir Selbstgespräche führen.»

Weiß ich's nur von mir selbst, dann weiß ich also nur, was *ich* so nenne, nicht, was ein Andrer so nennt.

343. Las palabras con las que expreso mis recuerdos son mi reacción de recuerdo.

344. ¿Sería imaginable que los hombres nunca hablasen un lenguaje audible, sino más bien uno para consigo mismos, en su interior, en la imaginación?

«Si los hombres siempre hablasen sólo en su interior para sí mismos, entonces sólo harían después de todo *constantemente* lo que hoy hacen *a veces.*»—Así que es fácil imaginárselo; sólo se necesita hacer la fácil transición de alguno a todos. (Similarmente: «Una serie de árboles infinitamente larga es simplemente una que *no* tiene final».) Nuestro criterio de que alguien habla consigo mismo es lo que nos dice él y su restante conducta; y sólo decimos que habla consigo mismo de aquel que, en el sentido ordinario, *sabe hablar*. Y tampoco lo decimos de un papagayo ni de un gramófono.

345. «Lo que sucede a veces podría suceder siempre» ¿a qué viene esta proposición? Es similar a ésta: Si «F(a)» tiene sentido, tiene sentido «(x).F(x)».

«Si puede ocurrir que alguien haga un falso movimiento en un juego, pudiera ser que todo el mundo en todos los juegos no hiciera otra cosa más que falsos movimientos.»—Estamos, pues, tentados aquí de malentender la lógica de nuestras expresiones, de presentar incorrectamente el uso de nuestras palabras.

Las órdenes no se obedecen a veces. ¿Pero cómo sería si las órdenes *nunca* se obedeciesen? El concepto de 'orden' habría perdido su finalidad.

346. ¿Pero no podríamos imaginarnos que Dios le concediese de repente entendimiento a un papagayo y que entonces él hablase consigo mismo?—Pero aquí es importante que para imaginar esto invoque en mi ayuda la imagen de una divinidad.

347. «Pero yo sé al menos por mí mismo lo que quiere decir 'hablar consigo mismo'. Y si me viese privado de los órganos del lenguaje hablado, aún podría conversar conmigo mismo.»

Si lo sé solamente por mí mismo, entonces sólo sé lo que *yo* llamo así, no lo que otro llama así.

348. «Diese Taubstummen haben alle nur eine Gebärdensprache gelernt, Jeder aber spricht zu sich selbst im Innern eine Lautsprache.»—Nun, verstehst du das nicht?—Wie weiß ich nur, ob ich's verstehe?!—Was kann ich mit dieser Mitteilung (wenn's eine ist) anfangen? Die ganze Idee des Verstehens erhält hier einen verdächtigen Geruch. Ich weiß nicht, ob ich sagen soll, ich versteh's, oder ich versteh's nicht. Ich möchte antworten: «Es ist ein deutscher Satz; *scheinbar* ganz in Ordnung,—ehe man nämlich mit ihm arbeiten will; er steht mit andern Sätzen in einem Zusammenhang, der es uns schwer macht zu sagen, man wisse eigentlich nicht, was er uns mitteilt; Jeder, der nicht durch Philosophieren empfindungslos geworden ist, merkt, daß hier etwas nicht stimmt.»

349. «Aber diese Annahme hat doch gewiß einen guten Sinn!»—Ja; diese Worte und dies Bild haben unter gewöhnlichen Umständen eine uns geläufige Anwendung.—Nehmen wir aber einen Fall an, in welchem diese Anwendung wegfällt, so werden wir uns nun gleichsam zum ersten Male der Nacktheit der Worte und des Bildes bewußt.

350. «Aber wenn ich annehme, Einer habe Schmerzen, so nehme ich einfach an, er habe dasselbe, was ich so oft gehabt habe.»—Das führt uns nicht weiter. Es ist, als sagte ich: «Du weißt doch, was es heißt 'Es ist hier 5 Uhr'; dann weißt du auch, was es heißt, es sei 5 Uhr auf der Sonne. Es heißt eben, es sei dort ebensoviel Uhr wie hier, wenn es hier 5 Uhr ist.»—Die Erklärung mittels der *Gleichheit* funktioniert hier nicht. Weil ich zwar weiß, daß man 5 Uhr hier «die gleiche Zeit» nennen kann, wie 5 Uhr dort, aber eben nicht weiß, in welchem Falle man von Zeitgleichheit hier und dort sprechen soll.

Geradeso ist es keine Erklärung, zu sagen: die Annahme, er habe Schmerzen, sei eben die Annahme, er habe das Gleiche wie ich. Denn *dieser* Teil der Grammatik ist mir wohl klar: daß man nämlich sagen werde, der Ofen habe das gleiche Erlebnis wie ich, *wenn* man sagt: er habe Schmerzen und ich habe Schmerzen.

351. Wir möchten doch immer sagen: «Schmerzgefühl ist Schmerzgefühl—ob *er* es hat, oder *ich* es habe; und wie immer ich erfahre, ob er eines hat oder nicht.»—Damit könnte ich mich einverstanden erklären.—Und wenn du mich fragst: «Weißt du denn nicht, was ich meine, wenn ich sage, der Ofen habe Schmerzen?»—so kann ich antworten: Diese Worte können mich zu allerlei Vorstellungen führen; aber weiter geht

348. «Todos estos sordomudos sólo han aprendido un lenguaje de gestos, pero cada uno habla consigo mismo en su interior un lenguaje vocal.»—Bueno, ¿no entiendes esto?—¡¿Pero cómo sé si lo entiendo?!—¿Qué puedo hacer con esta información (si es que es tal)? La entera idea de entender tiene aquí un olor sospechoso. No sé si debo decir que la entiendo o que no la entiendo. Quisiera responder: «Es una oración castellana; *aparentemente* está del todo en orden —esto es, hasta que se quiere trabajar con ella; tiene una conexión con otras oraciones que hace que nos sea difícil decir que realmente no se sabe de qué nos informa; todo aquel a quien el filosofar no ha vuelto insensible advierte que aquí algo no va bien».

349. «¡Pero esta suposición tiene por cierto perfecto sentido!»—Sí; estas palabras y esta figura tienen en circunstancias ordinarias una aplicación que nos es familiar.—Pero si suponemos un caso en el que queda suprimida esa aplicación, nos volvemos entonces, por así decir, conscientes por vez primera de la desnudez de las palabras y de la figura.

350. «Pero si supongo que alguien tiene un dolor, entonces supongo sencillamente que tiene lo mismo que yo he tenido tan frecuentemente.»—Esto no nos lleva más lejos. Es como si yo dijese: «Tú sabes por cierto lo que quiere decir 'Son aquí las 5 en punto'; luego sabes también lo que quiere decir que son las 5 en punto en el Sol. Quiere decir justamente que allí es la misma hora que aquí cuando aquí son las 5 en punto».—La explicación mediante la *igualdad* no funciona aquí. Pues yo sé ciertamente que se pueden llamar «la misma hora» las 5 en punto aquí y las 5 en punto allí, pero todavía no sé en qué casos se debe hablar de identidad de hora aquí y allí.

De la misma manera no es una explicación decir: el supuesto de que él tiene dolor es precisamente el supuesto de que él tiene lo mismo que yo. Pues *esta* parte de la gramática está totalmente clara para mí: a saber, que se dirá que la estufa tiene la misma experiencia que yo, *si* se dice: ella tiene dolor y yo tengo dolor.

351. Querríamos, no obstante, continuar diciendo: «La sensación de dolor es la sensación de dolor —tanto si la tiene *él*, como si la tengo *yo*; y sea como fuere como llego a saber si la tiene o no».—Con lo cual yo podría declararme de acuerdo.—Y si tú me preguntas: «¿No sabes entonces lo que quiero decir cuando digo que la estufa tiene dolor?» —entonces puedo responder: esas palabras pueden llevarme

ihr Nutzen nicht. Und ich kann mir auch etwas bei den Worten vorstellen «Es war gerade 5 Uhr nachmittag auf der Sonne»—nämlich etwa eine Pendeluhr, die auf 5 zeigt.—Noch besser wäre aber das Beispiel der Anwendung von «oben» und «unten» auf die Erdkugel. Hier haben wir alle eine ganz deutliche Vorstellung davon, was «oben» und «unten» bedeutet. Ich sehe doch, daß ich oben bin; die Erde ist doch unter mir! (Lächle ja nicht über dieses Beispiel. Es wird uns zwar schon in der Volksschule beigebracht, daß es dumm ist, so etwas zu sagen. Aber es ist eben viel leichter, ein Problem zuzuschütten, als es zu lösen.) Und erst eine Überlegung zeigt uns, daß in diesem Fall «oben» und «unten» nicht auf die gewohnte Weise zu gebrauchen sind. (Daß wir z.B. von den Antipoden als den Menschen 'unter' unserem Erdteil reden können, es aber nun für richtig anerkennen müssen, wenn sie auf uns den gleichen Ausdruck anwenden.)

352. Hier geschieht es nun, daß uns unser Denken einen seltsamen Streich spielt. Wir wollen das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten zitieren und sagen: «Entweder es schwebt ihm ein solches Bild vor, oder nicht; ein Drittes gibt es nicht!»—Dieses seltsame Argument treffen wir auch in andern Gebieten der Philosophie. «In der unendlichen Entwicklung von π kommt einmal die Gruppe "7777" vor, oder nicht—ein Drittes gibt es nicht.» D.h.: Gott sieht es—aber wir wissen es nicht. Was bedeutet das aber?—Wir gebrauchen ein Bild; das Bild einer sichtbaren Reihe, die der Eine übersieht, der Andre nicht. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten sagt hier: Es muß entweder *so* ausschaun, oder *so*. Er sagt also eigentlich—und das ist ja selbstverständlich—garnichts, sondern gibt uns ein Bild. Und das Problem soll nun sein: ob die Wirklichkeit mit dem Bild übereinstimme, oder nicht. Und dies Bild *scheint* nun, was wir zu tun, wie und wonach wir zu suchen haben, zu bestimmen—tut es aber nicht, weil wir eben nicht wissen, wie es zu applizieren ist. Wenn wir hier sagen «Es gibt kein Drittes», oder «Es gibt doch kein Drittes!»—so drückt sich darin aus, daß wir den Blick von diesem Bild nicht wenden können,—das ausschaut, als müßte in ihm schon das Problem und seine Lösung liegen, während wir doch *fühlen*, daß es nicht der Fall ist.

Ebenso, wenn man sagt «Entweder hat er diese Empfindung, oder er hat sie nicht!»—so schwebt uns dabei vor allem ein Bild vor, das schon den Sinn der Aussagen *unmißverständlich* zu bestimmen scheint. «Du weißt jetzt, worum es sich handelt»—möchte man sagen. Und gerade das weiß er damit noch nicht.

a todo tipo de imágenes; pero no va más allá su utilidad. Y puedo imaginarme también algo en conexión con las palabras «Son exactamente las 5 en punto de la tarde en el Sol» —como quizás un reloj de péndulo que señalase las 5.—Pero aún sería mejor el ejemplo de la aplicación de «encima» y «debajo» a la Tierra. Aquí tenemos una imagen completamente clara de lo que significan «encima» y «debajo». Veo por cierto que estoy encima; ¡la Tierra está por lo tanto debajo de mí! (No te rías de este ejemplo. Ciertamente ya nos enseñaron en la escuela que es tonto hablar de ese modo. Pero es mucho más fácil enterrar un problema que resolverlo.) Y tan sólo una reflexión nos muestra que en este caso «encima» y «debajo» no han de usarse del modo ordinario. (Que nosotros, por ejemplo, podríamos hablar de los antípodas como los hombres que están 'debajo' de nuestra parte de la tierra, pero que entonces debemos reconocerles el derecho a aplicarnos la misma expresión.)

352. Sucede aquí entonces que nuestro pensamiento nos juega una mala pasada. Esto es, queremos citar la ley del tercio excluso y decir: «O bien una tal figura le viene a las mientes o no; ¡no hay una tercera posibilidad!».—Topamos también con este extraño argumento en otros dominios de la filosofía. «En el desarrollo infinito de π o bien ocurre el grupo "7777" o no —no hay una tercera posibilidad.» Es decir: Dios lo ve —pero nosotros no lo sabemos. ¿Pero qué significa esto?—Usamos una figura; la figura de una serie visible que uno ve sinópticamente y otro no. La ley del tercio excluso dice aquí: tiene que ser o bien parecer *así* o *así*. Así pues, realmente —y esto es bien evidente— no dice nada en absoluto, sino que nos da una figura. Y el problema debe ser ahora: si la realidad concuerda o no con la figura. Y esta figura *parece* ahora determinar lo que hemos de hacer, cómo y qué hemos de buscar —pero no lo hace porque precisamente no sabemos cómo puede aplicarse. Cuando decimos aquí «No hay una tercera posibilidad» o «¡Pero no hay una tercera posibilidad!» —se expresa con ello que no podemos apartar la vista de esta figura —que parece como si tuviera ya en sí misma que contener el problema y su solución, mientras que por el contrario *sentimos* que no es así.

Similarmente, cuando se dice «¡O bien él tiene esta sensación o no la tiene!» —nos viene a las mientes con ello ante todo una figura que ya parece determinar *inconfundiblemente* el sentido del enunciado. «Sabes ahora de qué se trata» —quisiera decirse. Y justamente esto es lo que él no sabe por ello.

353. Die Frage nach der Art und Möglichkeit der Verifikation eines Satzes ist nur eine besondere Form der Frage «Wie meinst du das?» Die Antwort ist ein Beitrag zur Grammatik des Satzes.

354. Das Schwanken in der Grammatik zwischen Kriterien und Symptomen läßt den Schein entstehen, als gäbe es überhaupt nur Symptome. Wir sagen etwa: «Die Erfahrung lehrt, daß es regnet, wenn das Barometer fällt, aber sie lehrt auch, daß es regnet, wenn wir bestimmte Gefühle der Nässe und Kälte haben, oder den und den Gesichtseindruck.» Als Argument dafür gibt man dann an, daß diese Sinneseindrücke uns täuschen können. Aber man bedenkt dabei nicht, daß die Tatsache, daß sie uns gerade den Regen vortäuschen, auf einer Definition beruht.

355. Nicht darum handelt es sich, daß unsre Sinneseindrücke uns belügen können, sondern, daß wir ihre Sprache verstehen. (Und diese Sprache beruht, wie jede andere, auf Übereinkunft.)

356. Man ist geneigt zu sagen: «Es regnet, oder es regnet nicht—wie ich das weiß, wie mich die Kunde davon erreicht hat, ist eine andere Sache.» Aber stellen wir also die Frage so: Was nenne ich «eine Kunde davon, daß es regnet»? (Oder habe ich auch von dieser Kunde nur Kunde erhalten?) Und was kennzeichnet denn diese 'Kunde' als Kunde von etwas? Leitet uns da nicht die Form unseres Ausdrucks irre? Ist das eben nicht eine irreführende Metapher: «Mein Auge gibt mir Kunde davon, daß dort ein Sessel stehe»?

357. Wir sagen nicht, ein Hund spräche *möglicherweise* zu sich selber. Ist das, weil wir seine Seele so genau kennen? Nun, man könnte so sagen: Wenn man das Benehmen des Lebewesens sieht, sieht man seine Seele.—Aber sage ich auch von mir, ich spreche zu mir selber, weil ich mich so und so benehme?—Ich sage es *nicht* auf die Beobachtung meines Benehmens hin. Aber es hat nur Sinn, weil ich mich so benehme.—So hat es also nicht darum Sinn, weil ich es *meine*?

358. Aber ist es nicht unser *Meinen*, das dem Satz Sinn gibt? (Und dazu gehört natürlich: Sinnlose Wortreihen kann man nicht meinen.) Und das Meinen ist etwas im seelischen Bereich. Aber es ist auch etwas Privates! Es ist das ungreifbare Etwas; vergleichbar nur dem Bewußtsein selbst.

353. La pregunta por el modo y posibilidad de verificación de una proposición es sólo una forma particular de la pregunta «¿Qué significado le das?». La respuesta es una contribución a la gramática de la proposición.

354. La fluctuación en la gramática entre criterios y síntomas hace que se produzca la apariencia de que sólo hay en suma síntomas. Decimos, por ejemplo: «La experiencia enseña que llueve cuando baja el barómetro, pero también enseña que llueve cuando tenemos determinadas sensaciones de humedad y frío, o tal y cual impresión visual». En favor de esto se da como argumento el que esas impresiones sensoriales pueden engañarnos. Pero no se tiene en cuenta que el hecho de que precisamente nos produzcan la falsa apariencia de lluvia se basa en una definición.

355. No se trata aquí de que nuestras impresiones sensoriales pueden mentirnos, sino de que entendemos su lenguaje. (Y este lenguaje se basa, como cualquier otro, en la convención.)

356. Uno está inclinado a decir: «Llueve o no llueve —cómo lo sé, cómo me ha llegado la noticia, es otra cosa». Pero entonces planteémonos así la pregunta: ¿A qué llamo «una noticia de que llueve»? (¿O es que sólo tengo también noticia de esta noticia?) ¿Y qué califica a esta noticia de 'noticia' de algo? ¿No nos descamina ahí la forma de nuestra expresión? ¿No es justamente una metáfora desorientadora: «Mis ojos me dan noticia de que ahí hay una silla»?

357. No decimos que *posiblemente* un perro hable consigo mismo. ¿Es porque conocemos tan precisamente su alma? Bueno, se podría decir esto: si se ve la conducta del ser vivo, se ve su alma.—¿Pero digo también de mí que hablo conmigo mismo porque me comporto de tal y cual modo?—Yo no lo digo por la observación de mi conducta. Pero sólo tiene sentido porque me comporto así.—¿Entonces no tiene, pues, sentido porque yo le *dé significado*?

358. ¿Pero no es nuestro *significar* lo que da sentido a la oración? (Y de esto forma parte, naturalmente, el que no se pueda dar significado a series de palabras carentes de sentido.) Y significar es algo en el ámbito mental. ¡Pero es también algo privado! Es el algo intangible; sólo comparable a la conciencia misma.

Wie könnte man das lächerlich finden! es ist ja, gleichsam, ein Traum unserer Sprache.

359. Könnte eine Maschine denken?——Könnte sie Schmerzen haben?— Nun, soll der menschliche Körper so eine Maschine heißen? Er kommt doch am nächsten dazu, so eine Maschine zu sein.

360. Aber eine Maschine kann doch nicht denken!—Ist das ein Erfahrungssatz? Nein. Wir sagen nur vom Menschen, und was ihm ähnlich ist, es denke. Wir sagen es auch von Puppen und wohl auch von Geistern. Sieh das Wort «denken» als Instrument an!

361. Der Sessel denkt bei sich selber:... Wo? In einem seiner Teile? Oder außerhalb seines Körpers; in der Luft um ihn? Oder garnicht *irgendwo*? Aber was ist dann der Unterschied zwischen dem inneren Sprechen dieses Sessels und eines andern, der daneben steht?—Aber wie ist es dann mit dem Menschen: Wo spricht *er* zu sich selber? Wie kommt es, daß diese Frage sinnlos scheint; und keine Ortsbestimmung nötig ist, außer der, daß eben dieser Mensch zu sich selbst spricht? Während die Frage, *wo* der Sessel mit sich selbst spreche, eine Antwort zu verlangen scheint.—Der Grund ist: Wir wollen wissen, *wie* der Sessel hier einem Menschen gleichen soll; ob der Kopf z.B. am obern Ende der Lehne ist, usw.

Wie ist das, wenn man im Innern zu sich selbst spricht; was geht da vor?—Wie soll ich's erklären? Nun, nur so, wie du Einen die Bedeutung des Ausdrucks «zu sich selbst sprechen» lehren kannst. Und als Kinder lernen wir ja diese Bedeutung.—Nur, daß niemand sagen wird, wer sie uns lehrt, sage uns, 'was da vorgeht'.

362. Vielmehr scheint es uns, als ob der Lehrer in diesem Falle dem Schüler die Bedeutung *beibringe*—ohne sie ihm direkt zu sagen; daß aber der Schüler endlich dazu gebracht wird, sich selbst die richtige hinweisende Erklärung zu geben. Und hierin liegt unsre Illusion.

363. «Wenn ich mir etwas vorstelle, so *geschieht* doch wohl etwas!» Nun, es geschieht etwas—und wozu mache ich dann einen Lärm? Wohl dazu, was geschieht, mitzuteilen.—Aber wie teilt man denn überhaupt etwas mit? Wann sagt man, etwas werde mitgeteilt?—Was ist das Sprachspiel des Mitteilens?

¡Cómo puede encontrarse ridículo esto! Es, por así decir, un sueño de nuestro lenguaje.

359. ¿Podría pensar una máquina?——¿Podría tener dolor?—Bueno, ¿debe llamarse al cuerpo humano una tal máquina? Seguramente que está lo más cerca de ser una tal máquina.

360. ¡Pero seguro que una máquina no puede pensar!—¿Es ésa una proposición empírica? No. Decimos sólo de seres humanos, y de lo que se les asemeja, que piensan. Lo decimos también de muñecas y sin duda también de espíritus. ¡Mira la palabra «pensar» como un instrumento!

361. El sillón piensa para sus adentros:...

¿Dónde? ¿En una de sus partes? ¿O bien fuera de su cuerpo; en el aire a su alrededor? ¿O *en ninguna parte* en absoluto? Pero, entonces, ¿cuál es la diferencia entre el hablar interno de este sillón y el de otro que esté a su lado?—Pero, entonces, ¿cómo es la cosa con el hombre: dónde habla *él* consigo mismo? ¿Cómo es que esta pregunta parece carente de sentido, y que no es necesaria ninguna localización, aparte del hecho de que es precisamente este hombre quien habla consigo mismo? En cambio, la pregunta por *dónde* habla el sillón consigo mismo parece requerir una respuesta.—La razón es: queremos saber *cómo* se supone que el sillón se ha de parecer a un hombre en este caso; por ejemplo, si la cabeza ha de estar en la parte superior del respaldo, etcétera.

¿Qué es eso de que uno hable en su fuero interno consigo mismo; qué ocurre allí?—¿Cómo debo explicarlo? Bien, sólo del modo como le puedes enseñar a alguien el significado de la expresión «hablar consigo mismo». Y de hecho aprendemos este significado de niños.—Sólo que nadie dirá que quien nos lo enseña nos dice 'lo que ocurre ahí'.

362. Más bien nos parece como si en este caso el maestro le *impartiera* el significado al discípulo —sin decírselo directamente; pero que al fin el discípulo se ve llevado a darse a sí mismo la explicación ostensiva correcta. Y en esto radica nuestra ilusión.

363. «¡Pero cuando me imagino algo, *ocurre* también algo!» Bien, ocurre algo —¿y para qué hago entonces algún ruido? Sin duda, para comunicar lo que ocurre.—Pero ¿cómo se comunica algo? ¿Cuándo se dice que se comunica algo?—¿Cuál es el juego de lenguaje del comunicar?

Ich möchte sagen: du siehst es für viel zu selbstverständlich an, daß man Einem etwas mitteilen kann. Das heißt: Wir sind so sehr an die Mitteilung durch Sprechen, im Gespräch, gewöhnt, daß es uns scheint, als läge der ganze Witz der Mitteilung darin, daß ein Andrer den Sinn meiner Worte—etwas Seelisches—auffaßt, sozusagen in seinen Geist aufnimmt. Wenn er dann auch noch etwas damit anfängt, so gehört das nicht mehr zum unmittelbaren Zweck der Sprache.

Man möchte sagen «Die Mitteilung bewirkt, daß er *weiß*, daß ich Schmerzen habe; sie bewirkt dies geistige Phänomen; alles Andere ist der Mitteilung unwesentlich.» Was dieses merkwürdige Phänomen des Wissens ist—damit läßt man sich Zeit. Seelische Vorgänge sind eben merkwürdig. (Es ist, als sagte man: «Die Uhr zeigt uns die Zeit an. Was die Zeit ist, ist noch nicht entschieden. Und *wozu* man die Zeit abliest—das gehört nicht hierher.»)

364. Jemand macht eine Berechnung im Kopf. Das Ergebnis verwendet er, sagen wir, beim Bauen einer Brücke, oder Maschine.—Willst du sagen, er habe diese Zahl *eigentlich* nicht durch Berechnung gefunden? Sie sei ihm etwa, nach einer Art Träumerei, in den Schoß gefallen? Es mußte doch da gerechnet werden, und ist gerechnet worden. Denn er *weiß*, daß, und wie, er gerechnet hat; und das richtige Resultat wäre ohne Rechnung nicht erklärbar.——Wie aber, wenn ich sagte: «Es *kommt ihm vor*, er habe gerechnet. Und warum soll sich das richtige Resultat erklären lassen? Ist es nicht unverständlich genug, daß er ohne ein Wort, oder Schriftzeichen, RECHNEN konnte?»—

Ist das Rechnen in der Vorstellung in gewissem Sinne unwirklicher als das auf dem Papier? Es ist das *wirkliche*—Kopfrechnen.—Ist es ähnlich dem Rechnen auf dem Papier?—Ich weiß nicht, ob ich es ähnlich nennen soll. Ist ein Stück weißes Papier mit schwarzen Strichen drauf einem menschlichen Körper ähnlich?

365. Spielen Adelheid und der Bischof eine *wirkliche* Schachpartie?—Freilich. Sie geben nicht bloß vor, eine zu spielen—wie es doch in einem Theaterstücke auch geschehen könnte.—Aber diese Partie hat doch z.B. keinen Anfang!—Doch; sonst wäre es ja keine Schachpartie.—

366. Ist das Rechnen im Kopf unwirklicher als das Rechnen auf dem Papier?—Man ist vielleicht geneigt, so etwas zu sagen; kann sich aber auch zur gegenteiligen Ansicht bringen, indem man sich sagt: Papier, Tinte, etc. seien nur logische Konstruktionen aus unsern Sinnesdaten.

Yo quisiera decir: tú consideras demasiado evidente el hecho de que se le pueda comunicar algo a alguien. Es decir: estamos tan acostumbrados a la comunicación a través del habla, en la conversación, que nos parece como si todo el quid de la comunicación consistiera en que otra persona aprehende el sentido de mis palabras —algo mental—, en que por así decirlo lo recoge en su mente. Y aunque entonces haga algo con ello, eso ya no pertenece a la finalidad inmediata del lenguaje.

Uno quisiera decir: «La comunicación ocasiona que él *sepa* que yo siento dolor; ocasiona este fenómeno mental; todo lo demás no es esencial a la comunicación». Qué sea este curioso fenómeno del saber —para ello hay tiempo. Los procesos mentales son justamente curiosos. (Es como si se dijera: «El reloj nos indica el tiempo transcurrido. *Qué* sea el tiempo, eso aún no se ha decidido. Y *para qué* se determina el tiempo transcurrido —eso no viene al caso».)

364. Alguien hace un cálculo de memoria. Emplea el resultado, digamos, en la construcción de un puente o de una máquina.—¿Acaso quieres decir que, *en realidad*, él no ha determinado ese número calculándolo? ¿Que le ha caído del cielo en una especie de ensueño? Había que calcularlo en ese punto, y ha sido calculado. Pues él *sabe* que, y cómo, ha calculado; y el resultado correcto no sería explicable sin un cálculo.——Pero, qué tal si yo dijera: «*Le parece* que ha calculado. ¿Y por qué hay que explicar el resultado correcto? ¿No es ya bastante incomprensible que pudiera CALCULAR sin proferir una palabra ni hacer un signo?».—

¿Es calcular en la imaginación en algún sentido más irreal que hacerlo sobre el papel? Es el *real* —calcular de memoria. ¿Es parecido a calcular sobre el papel?—No sé si debo llamarlo parecido. ¿Es un pedazo de papel blanco con rayas negras sobre él parecido a un cuerpo humano?

365. ¿Juegan Adelaida y el obispo una partida de ajedrez *real*?—Claro que sí. No pretenden meramente jugarla —como también podría ser el caso en una pieza de teatro.—¡Pero esa partida no tiene, por ejemplo, ningún comienzo!—Por supuesto que sí; de lo contrario, no sería una partida de ajedrez.—

366. ¿Es calcular de memoria más irreal que calcular sobre el papel?—Uno quizás esté dispuesto a decir algo así; pero uno mismo puede acabar por opinar lo contrario al convencerse de que papel,

«Ich habe die Multiplikation... im Kopfe ausgeführt.»—*glaube* ich etwa so eine Aussage nicht?—Aber war es wirklich eine Multiplikation? Es war nicht bloß 'eine' Multiplikation, sondern *diese*—im Kopfe. Dies ist der Punkt, an dem ich irregehe. Denn ich will jetzt sagen: Es war irgend ein, dem Multiplizieren auf dem Papier *entsprechender*, geistiger Vorgang. So daß es Sinn hätte, zu sagen: «*Dieser* Vorgang im Geiste entspricht *diesem* Vorgang auf dem Papier.» Und es hätte dann Sinn, von einer Methode der Abbildung zu reden, nach welcher die Vorstellung des Zeichens das Zeichen selbst darstellt.

367. Das Vorstellungsbild ist das Bild, das beschrieben wird, wenn Einer seine Vorstellung beschreibt.

368. Ich beschreibe Einem ein Zimmer, und lasse ihn dann, zum Zeichen, daß er meine Beschreibung verstanden hat, ein *impressionistisches* Bild nach dieser Beschreibung malen.—Er malt nun die Stühle, die in meiner Beschreibung grün hießen, dunkelrot; wo ich «gelb» sagte, malt er blau.—Das ist der Eindruck, den er von diesem Zimmer erhielt. Und nun sage ich: «Ganz richtig; so sieht es aus.»

369. Man möchte fragen: «Wie ist das—was geht da vor—wenn Einer im Kopfe rechnet?»—Und im besondern Fall kann die Antwort sein: «Ich addiere zuerst 17 und 18, dann subtrahiere ich 39...» Aber das ist nicht die Antwort auf unsre Frage. Was im Kopfe rechnen heißt, wird auf *solche* Weise nicht erklärt.

370. Nicht, was Vorstellungen sind, oder was da geschieht, wenn man sich etwas vorstellt, muß man fragen, sondern: wie das Wort «Vorstellung» gebraucht wird. Das heißt aber nicht, daß ich nur von Worten reden will. Denn soweit in meiner Frage vom Wort «Vorstellung» die Rede ist, ist sie's auch in der Frage nach dem Wesen der Vorstellung. Und ich sage nur, daß diese Frage nicht durch ein Zeigen—weder für den Vorstellenden, noch für den Andern, zu erklären ist; noch durch die Besdireibung irgend eines Vorgangs. Nach einer Worterklärung fragt auch die erste Frage; aber sie lenkt unsre Erwartung auf eine falsche Art der Antwort.

371. Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen.

tinta, etcétera, no son sino construcciones lógicas a partir de nuestros datos sensoriales.

«Calculé de memoria la multiplicación...» —¿acaso no *creo* un enunciado de este tipo?—¿Pero fue realmente una multiplicación? No fue simplemente 'una' multiplicación, sino justamente *ésa* —de memoria. Éste es el punto en el que me pierdo. Pues ahora quiero decir: fue algún proceso mental, que *corresponde* a multiplicar sobre el papel. De modo que tendría sentido decir: «*Este* proceso en la mente corresponde a *este* proceso sobre el papel». Y entonces tendría sentido hablar de un método de proyección, según el cual la imagen del signo representa al signo mismo.

367. La figura mental es la figura que se describe cuando uno describe su imagen.

368. Le describo a alguien una habitación y después, para ver si ha entendido mi descripción, le hago pintar una pintura *impresionista* según esa descripción.—Entonces él pinta las sillas, que en mi descripción eran verdes, de color rojo oscuro; donde yo dije «amarillo», él pinta azul.—Ésta es la impresión que él obtuvo de esa habitación. Y ahora yo digo: «Perfectamente; ése es el aspecto que tiene».

369. Uno quisiera preguntar: «¿Cómo es eso —qué ocurre ahí—, cuando alguien calcula de memoria?».—Y en un caso particular, la respuesta puede ser: «Primero sumo 17 y 18, luego resto 39...». Pero esto no es la respuesta a nuestra pregunta. Lo que se denomina calcular de memoria no se explica de *esta* manera.

370. No hay que preguntarse qué son las imágenes, o qué ocurre cuando alguien imagina algo, sino cómo se usa la palabra «imagen». Pero esto no significa que yo sólo quiera hablar sobre palabras. Pues en la medida en que en mi pregunta se habla de la palabra «imagen», también es una pregunta acerca de la esencia de la imagen. Y yo sólo digo que esta cuestión no se resuelve señalando —ni para el que imagina, ni para el otro; ni tampoco describiendo un proceso cualquiera. La primera pregunta también pide una explicación de palabras; pero desvía nuestra expectativa hacia un falso tipo de respuesta.

371. La *esencia* se expresa en la gramática.

372. Überlege: «Das einzige Korrelat in der Sprache zu einer Naturnotwendigkeit ist eine willkürliche Regel. Sie ist das Einzige, was man von dieser Naturnotwendigkeit in einen Satz abziehen kann.»

373. Welche Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik. (Theologie als Grammatik.)

374. Die große Schwierigkeit ist hier, die Sache nicht so darzustellen, als *könne* man etwas nicht. Als wäre da wohl ein Gegenstand, von dem ich die Beschreibung abziehe, aber ich wäre nicht im Stande, ihn jemandem zu zeigen.——Und das Beste, was ich vorschlagen kann, ist wohl, daß wir der Versuchung, dies Bild zu gebrauchen, nachgeben: aber nun untersuchen, wie die *Anwendung* dieses Bildes aussieht.

375. Wie lehrt man jemand, leise für sich selbst lesen? Wie weiß man, wenn er's kann? Wie weiß er selbst, daß er tut, was man von ihm verlangt?

376. Wenn ich mir im Innern das ABC vorsage, was ist das Kriterium dafür, daß ich das Gleiche tue, wie ein Andrer, der es sich im stillen vorsagt? Es könnte gefunden werden, daß in meinem Kehlkopf und in seinem das Gleiche dabei vorgeht. (Und ebenso, wenn wir beide an das Gleiche denken, das Gleiche wünschen, etc.) Aber lernten wir denn die Verwendung der Worte «sich im stillen das, und das vorsagen», indem auf einen Vorgang im Kehlkopf, oder im Gehirn, hingewiesen wurde? Ist es nicht auch wohl möglich, daß meiner Vorstellung vom Laute a und seiner verschiedene physiologische Vorgänge entsprechen? Die Frage ist: *Wie vergleicht* man Vorstellungen?

377. Ein Logiker denkt vielleicht: Gleich ist gleich—es ist eine psychologische Frage, wie ein Mensch sich von der Gleichheit überzeugt. (Höhe ist Höhe—es gehört in die Psychologie, daß der Mensch sie manchmal *sieht*, manchmal *hört*.)

Was ist das Kriterium der Gleichheit zweier Vorstellungen?—Was ist das Kriterium der Röte einer Vorstellung? Für mich, wenn der Andre sie hat: was er sagt und tut. Für mich, wenn ich sie habe: garnichts. Und was für «rot» gilt, gilt auch für «gleich».

378. «Ehe ich urteile, daß zwei meiner Vorstellungen gleich sind, muß ich sie doch als gleich erkennen.» Und wenn das geschehen ist, wie werde ich dann wissen, daß das Wort «gleich» meine Erkenntnis be-

372. Considera: «El único correlato en el lenguaje de una necesidad natural es una regla arbitraria. Es lo único que se puede sacar de esa necesidad natural en una proposición».

373. Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática. (La teología como gramática.)

374. La gran dificultad radica aquí en no presentar la cosa como si no se *pudiera* hacer algo. Como si hubiera un objeto del que saco la descripción, pero yo no fuera capaz de mostrárselo a alguien.——Y lo mejor que puedo proponer es que sucumbamos a la tentación de usar esa figura: pero que luego investiguemos cuál es la *aplicación* de esa figura.

375. ¿Cómo se le enseña a alguien a leer en voz baja para sí? ¿Cómo se sabe en qué momento lo puede hacer? ¿Cómo sabe él mismo que hace lo que se le pide?

376. Cuando para mis adentros me repito el ABC, ¿cuál es el criterio para decidir que hago lo mismo que otro que se lo repite a sí mismo en silencio? Podría hallarse que ocurre lo mismo en mi laringe y en la suya. (E igualmente cuando los dos pensamos lo mismo, deseamos lo mismo, etcétera.) Pero ¿aprenderíamos el empleo de las palabras «repetirse eso o aquello en silencio» indicando un proceso en la laringe o en el cerebro? ¿Acaso no es posible también que a mi imagen del sonido *a* y a la suya les correspondan procesos fisiológicos distintos? La cuestión es: *¿cómo se comparan* imágenes?

377. Un lógico quizá piense: lo igual es igual —es una cuestión psicológica la de cómo se convence un ser humano de la igualdad. (Altura es altura —pertenece a la psicología el hecho de que el ser humano a veces la *vea* y a veces la *oiga*.)

¿Cuál es el criterio de igualdad entre dos imágenes?—¿Cuál es el criterio para la rojez de una imagen? Para mí, cuando la tiene el otro: lo que dice y hace. Para mí, cuando yo la tengo: nada. Y lo que vale para «rojo», también vale para «igual».

378. «Antes de juzgar que dos de mis imágenes son iguales, tengo ciertamente que reconocerlas como iguales.» Y una vez que ha ocurrido esto, ¿cómo sabré yo entonces que la palabra «igual» describe mi conocimiento? Sólo en el caso en que yo pueda expresar este conoci-

schreibt? Nur dann, wenn ich diese Erkenntnis auf andere Weise ausdrücken, und ein Andrer mich lehren kann, daß hier «gleich» das richtige Wort ist.

Denn, bedarf ich einer Berechtigung dafür, ein Wort zu gebrauchen, dann muß es eine auch für den Andern sein.

379. Ich erkenne es erst als *das*; und nun erinnere ich mich daran, wie das genannt wird.—Bedenke: In welchen Fällen kann man dies mit Recht sagen?

380. Wie erkenne ich, daß dies rot ist?—«Ich sehe, daß es *dies* ist; und nun weiß ich, daß dies so heißt.» Dies?—Was?! Welche Art der Antwort hat auf diese Frage Sinn?

(Du steuerst immer wieder auf eine innere hinweisende Erklärung hin.)

Auf den *privaten* Übergang von dem Gesehenen zum Wort könnte ich keine Regeln anwenden. Hier hingen die Regeln wirklich in der Luft; da die Institution ihrer Anwendung fehlt.

381. Wie erkenne ich, daß diese Farbe Rot ist?—Eine Antwort wäre: «Ich habe Deutsch gelernt.»

382. Wie kann ich es *rechtfertigen*, daß ich mir auf diese Worte hin diese Vorstellung mache?

Hat mir jemand die Vorstellung der blauen Farbe gezeigt, und gesagt, daß *sie* es sei?

Was bedeuten die Worte «*diese* Vorstellung»? Wie zeigt man auf eine Vorstellung? Wie zeigt man zweimal auf die gleiche Vorstellung?

383. Wir analysieren nicht ein Phänomen (z.B. das Denken), sondern einen Begriff (z.B. den des Denkens), und also die Anwendung eines Worts. So kann es scheinen, als wäre, was wir treiben, Nominalismus. Nominalisten machen den Fehler, daß sie alle Wörter als *Namen* deuten, also ihre Verwendung nicht wirklich beschreiben, sondern sozusagen nur eine papierene Anweisung auf so eine Beschreibung geben.

384. Den *Begriff* 'Schmerz' hast du mit der Sprache gelernt.

385. Frage dich: Wäre es denkbar, daß Einer im Kopfe rechnen lernte, ohne je schriftlich oder mündlich zu rechnen?—«Es lernen» heißt wohl: dazu gebracht werden, daß man's kann. Und es fragt sich nur, was als Kriterium dafür gelten wird, daß jemand dies kann.—Ist aber auch dies mög-

miento de otro modo, y otro me pueda enseñar que «igual» es aquí la palabra correcta.

Pues si yo necesito alguna justificación para usar una palabra, entonces también debe haberla para el otro.

379. Primero lo reconozco como *eso*; y luego recuerdo cómo se llama eso.—Piensa: ¿en qué casos es correcto decir esto?

380. ¿Cómo reconozco que esto es rojo? «Veo que es *esto*; y luego sé que esto se llama así.» ¿Esto?—¡¿Qué?! ¿Qué clase de respuesta tiene sentido para esta pregunta?

(Sigues dirigiéndote hacia una explicación ostensiva interna.)

Yo no podría aplicar ninguna regla a la transición *privada* de lo visto a la palabra. Aquí las reglas quedarían realmente en el aire; pues falta la institución de su aplicación.

381. ¿Cómo reconozco que este color es el rojo?—Una respuesta sería: «He aprendido castellano».*

382. ¿Cómo puedo *justificar* que ante esas palabras me formo esa imagen?

¿Acaso alguien me ha mostrado la imagen del color azul y me ha dicho que es *ella*?

¿Qué significan las palabras «*esta* imagen»? ¿Cómo se señala una imagen? ¿Cómo se señala dos veces la misma imagen?

383. No analizamos un fenómeno (por ejemplo, el pensar), sino un concepto (por ejemplo, el de pensar), y por tanto la aplicación de una palabra. Por ello puede parecer que lo que hacemos es nominalismo. Los nominalistas cometen el error de que interpretan todas las palabras como *nombres*, o sea, no describen realmente su empleo, sino que por así decir dan sólo una indicación postiza de lo que sería una descripción tal.

384. El *concepto* 'dolor' lo has aprendido con el lenguaje.

385. Pregúntate: ¿sería imaginable que alguien aprendiera a calcular de memoria sin calcular nunca por escrito u oralmente?—«Aprenderlo» significa ser conducido a poder hacerlo. Y lo único que nos pregunta-

* *Deutsche* en el original. *(N. de los T.)*

lich, daß einem Volksstamm nur das Kopfrechnen bekannt ist, und kein andres? Hier muß man sich fragen «Wie wird das aussehen?»—Man wird sich dies also als einen Grenzfall ausmalen müssen. Und es wird sich dann fragen, ob wir hier noch den Begriff des 'Kopfrechnens' anwenden wollen—oder ob er unter solchen Umständen seinen Zweck eingebüßt hat; weil die Erscheinungen nun zu einem andern Vorbild hin gravitieren.

386. «Aber warum traust du dir selbst so wenig? Du weißt doch sonst immer, was 'rechnen' heißt. Wenn du also sagst, du habest in der Vorstellung gerechnet, so wird es eben so sein. Hättest du *nicht* gerechnet, so würdest du's nicht sagen. Ebenso: wenn du sagst, du sähest etwas Rotes in det Vorstellung, so wird es eben rot *sein*. Du weißt ja sonst, was 'rot' ist.—Und weiter: du verläßt dich ja nicht immer auf die Übereinstimmung mit den Andern; denn oft berichtest du, du habest etwas gesehen, was niemand Andrer gesehen hat.»——Aber ich traue mir ja—ich sage ja ohne Bedenken, ich habe dies im Kopf gerechnet, diese Farbe mir vorgestellt. Nicht das ist die Schwierigkeit, daß ich zweifle, ob ich mir wirklich etwas Rotes vorgestellt habe. Sondern *dies*: daß wir so ohne weiteres zeigen oder beschreiben können, welche Farbe wir uns vorgestellt haben, daß uns das Abbilden der Vorstellung in die Wirklichkeit gar keine Schwierigkeit bereitet. Sehen sie sich denn zum Verwechseln ähnlich?—Aber ich kann ja auch ohne weiteres einen Menschen nach einer Zeichnung erkennen.—Aber kann ich denn fragen «Wie schaut eine richtige Vorstellung dieser Farbe aus?», oder «Wie ist sie beschaffen?»; kann ich dies *lernen*?

(Ich kann sein Zeugnis nicht annehmen, weil es kein *Zeugnis* ist. Es sagt mir nur, was er zu sagen *geneigt* ist.)

387. Der *tiefe* Aspekt entschlüpft leicht.

388. «Ich sehe zwar hier nichts Violettes, aber wenn du mir einen Farbkasten gibst, so kann ich's dir darin zeigen.» Wie kann man *wissen*, daß man es zeigen kann, wenn, daß man es also erkennen kann, wenn man es sieht?

Wie weiß ich von meiner *Vorstellung* her, wie die Farbe wirklich ausschaut?

Wie weiß ich, daß ich etwas werde tun können? d.h., daß der Zustand, in welchem ich jetzt bin, der ist: jenes tun zu können?

389. «Die Vorstellung muß ihrem Gegenstand ähnlicher sein als jedes Bild: Denn wie ähnlich ich auch das Bild dem mache, was es darstellen

mos es qué valdrá como criterio de que alguien lo puede hacer.——¿Pero es posible también que una tribu sepa calcular sólo de memoria, y no de ninguna otra forma? Aquí hay que preguntarse: «¿Qué aspecto tendría eso?».—Habrá pues que ver esto como un caso límite. Y entonces lo que nos preguntaremos es si aquí todavía queremos aplicar el concepto de 'calcular de memoria' —o si, bajo tales circunstancias, ya ha perdido su finalidad; porque los fenómenos gravitan hacia otro modelo.

386. «Pero ¿por qué confías tan poco en ti mismo? Por lo general siempre sabes lo que significa 'calcular'. Así pues, cuando dices que has calculado en la imaginación, así habrá sido efectivamente. Si *no* hubieras calculado, no lo dirías. Así mismo: si dices que ves algo rojo en tu imaginación, entonces *será* efectivamente rojo. Por lo general bien sabes lo que es 'rojo'.—Y además: no siempre confías en la concordancia con los demás; pues con frecuencia informas de que has visto algo que nadie más ha visto.»——Pero claro que confío en mí —precisamente me digo sin vacilar que he calculado de memoria, que me he imaginado un color. La dificultad no consiste en que yo dude de si realmente me he imaginado algo rojo. Sino en *esto*: que, sin mayor problema, podamos mostrar o describir el color que nos hemos imaginado, que la traslación de la imagen a la realidad no ocasione ninguna dificultad. ¿Acaso se parecen tanto que pueden llegar a confundirse?—Pero sin duda puedo reconocer sin problema a un hombre según un dibujo.—¿Pero acaso puedo preguntar «¿Cómo es la imagen correcta de este color?», o «¿En qué forma está constituida?»?; ¿puedo *aprender* esto?

(No puedo aceptar su testimonio, porque no es un *testimonio*. Sólo me dice lo que él se siente *inclinado* a decir.)

387. El aspecto *profundo* se escapa fácilmente.

388. «Ciertamente no veo aquí nada de color violeta, pero si me das una caja de colores, te lo puedo mostrar.» ¿Cómo podemos *saber* que lo podemos mostrar si..., o sea, que lo podremos reconocer cuando lo veamos?

¿Cómo sé yo por mi *imagen* cómo es el color realmente?

¿Cómo sé que seré capaz de hacer algo, es decir, que el estado en el que me encuentro ahora es: poder hacer tal cosa?

389. «La imagen debe ser más parecida a su objeto que cualquier figura: pues por muy parecida que yo haga la figura a lo que debe re-

soll, es kann immer noch das Bild von etwas anderm sein. Aber die Vorstellung hat es in sich, daß sie die Vorstellung von *diesem*, und von nichts anderem, ist». Man könnte so dahin kommen, die Vorstellung als ein Über-Bildnis anzusehen.

390. Könnte man sich vorstellen, daß ein Stein Bewußtsein hätte? Und wenn's Einer kann—warum soll das nicht bloß beweisen, daß diese Vorstellerei für uns kein Interesse hat?

391. Ich kann mir vielleicht auch vorstellen (obwohl es nicht leicht ist), jeder der Leute, die ich auf der Straße sehe, habe furchtbare Schmerzen, verberge sie aber kunstvoll. Und es ist wichtig, daß ich mir hier ein kunstvolles Verbergen vorstellen muß. Daß ich mir also nicht einfach sage: «Nun, seine Seele hat Schmerzen; aber was hat das mit seinem Leib zu tun!» oder «das muß sich schließlich am Leib nicht zeigen!»—Und wenn ich mir das nun vorstelle,—was tue ich; was sage ich zu mir selbst; wie sehe ich die Leute an? Ich schaue etwa Einen an und denke mir «Das muß schwer sein, zu lachen, wenn man solche Schmerzen hat», und vieles dergleichen. Ich spiele gleichsam eine Rolle, *tue so*, als hätten die Andern Schmerzen. Wenn ich das tue, sagt man etwa, ich stelle mir vor,...

392. «Wenn ich mir vorstelle, er habe Schmerzen, geht eigentlich nur... in mir vor.» Ein Andrer sagt dann: «Ich glaube, ich kann es mir auch vorstellen, *ohne* dabei... zu denken». («Ich glaube, ich kann denken, ohne zu reden») Das führt zu nichts. Die Analyse schillert zwischen einer naturwissenschaftlichen und einer grammatischen.

393. «Wenn ich mir vorstelle, daß Einer, der lacht, in Wirklichkeit Schmerzen hat, so stelle ich mir doch kein Schmerzbenehmen vor, denn ich sehe eben das Gegenteil. *Was* stelle ich mir also vor?»—Ich habe es schon gesagt. Und ich stelle mir dazu nicht notwendigerweise vor, daß *ich* Schmerzen fühle.——«Aber wie geht es also vor sich: sich dies vorstellen?»——Wo (außerhalb der Philosophie) verwenden wir denn die Worte «Ich kann mir vorstellen, daß er Schmerzen hat», oder «Ich stelle mir vor, daß...», oder «Stell dir vor, daß...!»?

Man sagt z.B. dem, der eine Theaterrolle zu spielen hat: «Du mußt dir hier vorstellen, daß dieser Mensch Schmerzen hat, die er verbirgt»—und wir geben ihm nun keine Anweisung, sagen ihm nicht, was er *eigentlich* tun soll. Darum ist auch jene Analyse nicht zur Sache.—Wir sdiaun nun dem Schauspieler zu, der sich diese Situation vorstellt.

presentar, no obstante puede ser la figura de otra cosa. Pero la imagen lleva consigo el ser la imagen de *eso*, y no de otra cosa.» Así podría llegar uno a considerar la imagen como una super-figuración.

390. ¿Podría uno imaginarse que una piedra tuviera conciencia? Y si alguien se lo puede imaginar —¿acaso esto no demostrará simplemente que toda esa imaginería no tiene ningún interés para nosotros?

391. Quizá yo también pudiera imaginarme (aunque no es fácil) que cada una de las personas que veo en la calle siente dolores horribles, pero los disimula ingeniosamente. Y es importante que yo me tenga que imaginar aquí un disimulo ingenioso. O sea, que no me digo simplemente: «Bueno, su alma siente dolor; pero ¡qué tiene que ver esto con su cuerpo!», o «a fin de cuentas, esto no tiene por qué mostrarse en su cuerpo».—Y cuando me imagino eso —¿qué hago; qué me digo a mí mismo; cómo veo a la gente? Miro a alguien y pienso: «Debe de ser difícil reír cuando uno siente tales dolores», y muchas cosas de este tipo. Es como si yo también jugara un papel, *hago como si* los demás sintieran dolor. Cuando hago esto, se dice que me imagino...

392. «Cuando me imagino que él siente dolor, lo único que realmente ocurre en mí es...» Otro dice entonces: «Creo que también me lo puedo imaginar *sin* pensar en...». («Creo que puedo pensar sin hablar.») Esto no conduce a nada. El análisis oscila entre lo científico-natural y lo gramatical.

393. «Cuando imagino que alguien que ríe en realidad siente dolor, no me estoy imaginando un comportamiento de dolor, pues precisamente veo lo contrario. ¿*Qué* es pues lo que me imagino?»—Ya lo he dicho. Y para ello no me imagino necesariamente que *yo* siento dolor.——«Pero entonces, ¿cómo se da esto: imaginarse eso?»——¿Dónde (fuera de la filosofía) usamos las palabras «Puedo imaginarme que él siente dolor», o «Me imagino que...», o «¡Imagínate que...!»?

Por ejemplo, a alguien que tiene que representar un papel en el teatro se le dice: «Tienes que imaginarte aquí que este hombre siente un dolor que disimula» —y entonces no le damos ninguna indicación, no le decimos qué es lo que *realmente* tiene que hacer. Por esto, aquella forma de análisis no viene al caso.—Ahora observamos al actor que se imagina esa situación.

394. Unter was für Umständen würden wir jemand fragen: «Was ist da eigentlich in dir vorgegangen, wie du dir dies vorgestellt hast?»—Und was für eine Antwort erwarten wir uns da?

395. Es besteht Unklarheit darüber, welche Rolle *Vorstellbarkeit* in unserer Untersuchung spielt. Inwiefern sie nämlich den Sinn eines Satzes sicherstellt.

396. Es ist so wenig für das Verständnis eines Satzes wesentlich, daß man sich bei ihm etwas vorstelle, als daß man nach ihm eine Zeichnung entwerfe.

397. Statt «Vorstellbarkeit» kann man hier auch sagen: Darstellbarkeit in einem bestimmten Mittel der Darstellung. Und von einer solchen Darstellung *kann* allerdings ein sicherer Weg zur weitern Verwendung führen. Anderseits kann sich uns ein Bild aufdrängen und garnichts nützen.

398. «Aber wenn ich mir etwas vorstelle, oder auch wirklich Gegenstände *sähe*, so *habe* ich doch etwas, was mein Nachbar nicht hat.»—Ich verstehe dich. Du willst um dich schaun und sagen: «Nur *ich* habe doch DIESES.»—Wozu diese Worte? Sie taugen zu nichts.—Ja, kann man nicht auch sagen «Es ist hier von einem 'Sehen'—und daher auch von einem 'Haben'—und von einem Subjekt, also auch vom Ich, nicht die Rede»? Könnte ich nicht fragen: Das, wovon du redest und sagst, nur du habest es,—inwiefern *hast* du es denn? Besitzt du es? Du *siehst* es nicht einmal. Ja, müßtest du nicht davon sagen, niemand habe es? Es ist ja auch klar: wenn du logisch ausschließt, daß ein Andrer etwas hat, so verliert es auch seinen Sinn, zu sagen, du habest es.

Aber was ist dann das, wovon du redest? Ich sagte ja, ich wisse in meinem Innern, was du meinst. Aber das hieß: ich weiß, wie man diesen Gegenstand aufzufassen, zu sehen, wie man ihn sozusagen durch Blick und Gesten zu bezeichnen meint. Ich weiß, in welcher Weise man in diesem Fall vor sich und um sich schaut,—und anderes. Ich glaube, man kann sagen: Du redest (wenn du z.B. im Zimmer sitzt) vom 'visuellen Zimmer'. Das, was keinen Besitzer hat, ist das 'visuelle Zimmer'. Ich kann es so wenig besitzen, als ich darin umhergehen, oder es anschaun, oder darauf zeigen kann. Es gehört insofern nicht mir an, als es niemand anderm angehören kann. Oder: es gehört insofern nicht mir an, als ich ja darauf die gleiche Ausdrucksform anwenden will wie auf das

394. ¿Bajo qué circunstancias le preguntaríamos a alguien: «¿Qué pasó realmente dentro de ti al imaginarte eso?»?—¿Y qué clase de respuesta esperamos en tal caso?

395. No está claro qué papel juega la *imaginabilidad* en nuestra investigación. Es decir, en qué medida garantiza el sentido de una proposición.

396. Para la comprensión de una proposición es tan poco esencial que uno se imagine algo con ella como que esboce un dibujo de acuerdo con ella.

397. En vez de «imaginabilidad» también se puede decir aquí: representabilidad en un determinado medio de representación. Y partiendo de una representación tal *podemos* ciertamente llegar por un camino más seguro a un empleo distinto. Por otra parte, se nos puede imponer una figura que no nos sirva para nada.

398. «Pero cuando yo me imagino algo, o también cuando realmente *veo* objetos, *tengo* sin duda algo que mi vecino no tiene.»—Te entiendo. Quieres echar una mirada a tu alrededor y decir: «Sólo *yo* tengo ESTO».—¿Para qué tales palabras? No sirven para nada.—Bueno, ¿acaso no se puede decir también: «Aquí se está hablando de un 'ver' —y por tanto también de un 'tener'— y de un sujeto, o sea, del Yo, ¿no?»? ¿No podría yo preguntar: eso de lo que tú hablas y dices que sólo tú tienes —¿en qué medida lo *tienes*? ¿Lo posees? Ni siquiera lo *ves*. De hecho, ¿no deberías decir de eso que nadie lo tiene? Pues también está claro: si excluyes lógicamente que otra persona tenga algo, entonces también pierde su sentido decir que tú lo tienes.

Pero, entonces, ¿qué es eso de lo que hablas? Ciertamente dije que yo sabía en mi fuero interno a qué te refieres. Pero eso quería decir: sé cómo uno pretende concebir ese objeto, verlo, designarlo, por así decir, mediante miradas y gestos. Sé de qué manera uno mira ante sí y a su alrededor en este caso y otras cosas. Creo que puede decirse: tú hablas (cuando, por ejemplo, estás sentado en tu habitación) de la 'habitación visual'. Eso que nadie posee es la 'habitación visual'. Yo no la puedo poseer, como tampoco puedo pasearme por ella, o contemplarla, o señalarla. No me pertenece en la medida en que no puede pertenecer a nadie más. O bien: no me pertenece en la medida en que quiera aplicarle la misma forma de expresión que le aplico a

materielle Zimmer selbst, in dem ich sitze. Die Beschreibung des letzteren braucht keinen Besitzer zu erwähnen, es muß ja auch keinen Besitzer haben. Dann aber *kann* das visuelle Zimmer keinen haben. «Denn es hat keinen Herrn außer sich und keinen in sich»—könnte man sagen.

Denk dir ein Landschaftsbild, eine Phantasielandschaft, und in ihr ein Haus—und jemand fragte «Wem gehört das Haus?»—Es könnte übrigens die Antwort darauf sein: «Dem Bauer, der auf der Bank davor sitzt.» Aber dieser kann sein Haus dann, z.B., nicht betreten.

399. Man könnte auch sagen: der Besitzer des visuellen Zimmers müßte doch wesensgleich mit ihm sein; aber er befindet sich nicht in ihm, noch gibt es ein Außen.

400. Was der, der gleichsam das 'visuelle Zimmer' entdeckt zu haben schien,—was der gefunden hatte, war eine neue Sprechweise, ein neuer Vergleich; und man könnte auch sagen, eine neue Empfindung

401. Du deutest die neue Auffassung als das Sehen eines neuen Gegenstands. Du deutest eine grammatische Bewegung, die du gemacht hast: als quasi-physikalische Erscheinung, die du beobachtest. (Denk z.B. an die Frage «Sind Sinnesdaten der Baustoff des Universums?»)

Aber mein Ausdruck ist nicht einwandfrei: Du habest eine 'grammatische' Bewegung gemacht. Du hast vor allem eine neue Auffassung gefunden. So, als hättest du eine neue Malweise erfunden; oder auch ein neues Metrum, oder eine neue Art von Gesängen.—

402. «Ich sage zwar 'Ich habe jetzt die und die Vorstellung', aber die Worte 'ich habe' sind nur ein Zeichen für den *Andern*; die Vorstellungswelt ist *ganz* in der Beschreibung der Vorstellung dargestellt.»—Du meinst: das «Ich habe» ist wie ein «Jetzt Achtung!» Du bist geneigt zu sagen, es sollte eigentlich anders ausgedrückt werden. Etwa einfach, indem man mit der Hand ein Zeichen gibt und dann beschreibt.—Wenn min, wie hier, mit den Ausdrücken unsrer gewöhnlichen Sprache (die doch ihre Schuldigkeit tun) nicht einverstanden ist, so sitzt uns ein Bild im Kopf, das mit dem der gewöhnlichen Ausdrucksweise streitet. Während wir versucht sind, zu sagen, unsre Ausdrucksweise beschreibe die Tatsachen nicht so, wie sie wirklich sind. Als ob (z.B.) der Satz «Er hat Schmerzen» noch auf andre Weise falsch sein könnte als da-

la habitación material en la que estoy sentado. La descripción de esta última no requiere mencionar un propietario, y ésta tampoco tiene por qué tenerlo. Pero entonces la habitación visual no *puede* tener ninguno. «Pues —podría decirse— no tiene ningún dueño fuera de sí y ninguno dentro de sí.»

Piensa en una figura de un paisaje, un paisaje inventado, y en él una casa —y supón que alguien pregunta: «¿A quién le pertenece la casa?».—Por cierto que la respuesta podría ser: «Al campesino que está sentado en el banco frente a ella». Pero entonces éste no puede, por ejemplo, entrar en su casa.

399. También se podría decir: el propietario de la habitación visual debería ser idéntico en esencia a ella; pero no se encuentra en ella, ni tampoco está fuera.

400. Lo que encontró quien pareció haber descubierto la «habitación visual» fue un nuevo modo de hablar, una nueva analogía; y también podría decirse, una nueva sensación.

401. Interpretas la nueva concepción como el ver un nuevo objeto. Interpretas un movimiento gramatical que has hecho como un fenómeno cuasi-físico que has observado. (Piensa, por ejemplo, en la pregunta: «¿Son los datos sensoriales la materia prima del universo?».)

Pero mi expresión no es inobjetable: la de que has hecho un movimiento 'gramatical'. Ante todo has encontrado una nueva concepción. Es como si hubieras inventado una nueva forma de pintar; o también un nuevo metro, o un nuevo tipo de canto.—

402. «Es cierto que digo 'Ahora tengo tal o cual imagen', pero la palabra 'tengo' es sólo un signo para el *otro*; la descripción de la imagen representa *completamente* el mundo de la imaginación.» Quieres decir: el «Tengo» es como un «¡Atención ahora!». Te inclinas a decir que en realidad habría que expresarlo de otra forma. Sencillamente haciendo una señal con la mano y dando entonces la descripción.—Cuando uno no está de acuerdo, como es aquí el caso, con las expresiones de nuestro lenguaje corriente (que, por otro lado, cumplen su tarea adecuadamente), es porque tenemos una figura en la cabeza que está en conflicto con la del modo de expresión corriente. Mientras que estamos tentados de decir que nuestro modo de expresión no describe los hechos como

durch, daß dieser Mensch *nicht* Schmerzen hat. Als sage die Ausdrucksform etwas Falsches, auch wenn der Satz, zur Not, etwas Richtiges behauptet.

Denn so sehen ja die Streitigkeiten zwischen Idealisten, Solipsisten und Realisten aus. Die Einen greifen die normale Ausdrucksform an, so als griffen sie eine Behauptung an; die Andern verteidigen sie, als konstatierten sie Tatsachen, die jeder vernünftige Mensch anerkennt.

403. Wenn ich das Wort «Schmerz» ganz für dasjenige in Anspruch nähme, was ich bis dahin «meinen Schmerz» genannt habe, und was Andre «den Schmerz des L.W.» genannt haben, so geschähe den Andern damit kein Unrecht, solange nur eine Notation vorgesehen wäre, in der der Ausfall des Wortes «Schmerz» in anderen Verbindungen irgendwie ersetzt würde. Die Andern werden dann dennoch bedauert, vom Arzt behandelt, usw. Es wäre natürlich auch *kein* Einwand gegen diese Ausdrucksweise, zu sagen: «Aber die Andern haben ja genau dasselbe, was du hast!»

Aber was hätte ich dann von dieser neuen Art der Darstellung? Nichts. Aber der Solipsist *will* ja auch keine praktischen Vorteile, wenn er seine Anschauung vertritt!

404. «Wenn ich sage 'ich habe Schmerzen, weise ich nicht auf eine Person, die die Schmerzen hat, da ich in gewissem Sinne garnicht weiß, *wer* sie hat.» Und das läßt sich rechtfertigen. Denn vor allem: Ich sage ja nicht, die und die Person habe Schmerzen, sondern «ich habe...». Nun, damit nenne ich ja keine Person. So wenig wie dadurch, daß ich vor Schmerz *stöhne*. Obwohl der Andre aus dem Stöhnen ersieht, wer Schmerzen hat.

Was heißt es denn: wissen, *wer* Schmerzen hat? Es heißt, z.B., wissen, welcher Mensch in diesem Zimmer Schmerzen hat: also, der dort sitzt, oder, der in dieser Ecke steht, der Lange mit den blonden Haaren dort, etc.—Worauf will ich hinaus? Darauf, daß er sehr verschiedene Kriterien der '*Identität*' der Person gibt.

Nun, welches ist es, das mich bestimmt, zu sagen, '*ich*' habe Schmerzen? Gar keins.

405. «Aber du willst doch jedenfalls, wenn du sagst 'ich habe Schmerzen', die Aufmerksamkeit der Andern auf eine bestimmte Person lenken.»—Die Antwort könnte sein: Nein; ich will sie nur auf *mich* lenken.

son realmente. Como si (por ejemplo) la proposición «Él siente dolor» pudiera ser falsa por otras razones aparte de que esa persona *no* sienta dolor. Como si la forma de expresión dijera algo falso, aun cuando la proposición, a falta de algo mejor, afirmara algo correcto.

Pues así es como aparecen las polémicas entre idealistas, solipsistas y realistas. Los unos atacan la forma normal de expresión, como si atacaran una aserción; los otros la defienden, como si constataran hechos que cualquier persona razonable admite.

403. Si yo reservara la palabra «dolor» exclusivamente para lo que hasta ahora he llamado «mi dolor» y para lo que los demás han llamado «el dolor de L. W.», no se haría ninguna injusticia a los demás, siempre y cuando se proveyera una notación por la que se pudiera sustituir de alguna forma la eliminación de la palabra «dolor» en otras conexiones. En tal caso, los demás seguirían siendo compadecidos, tratados por el médico, etcétera. Naturalmente, *tampoco* sería una objeción a esta forma de expresión decir: «Pero los demás tienen de hecho lo mismo que tú tienes».

¿Pero qué ganaría yo con esta nueva forma de representación? Nada. ¡Pero el solipsista tampoco *quiere* obtener ninguna ventaja práctica al defender su concepción!

404. «Cuando digo 'siento dolor', no señalo alguna persona que siente ese dolor, puesto que en cierto sentido no sé en absoluto *quién* lo siente.» Y esto se puede justificar. Pues sobre todo: de hecho, yo no dije que tal o cual persona siente dolor, sino «siento...». Bien, con ello no nombro a ninguna persona. Como tampoco lo hago cuando *me quejo* de dolor. Aunque el otro infiere por los quejidos quién siente dolor.

¿Qué significa saber *quién* siente dolor? Significa, por ejemplo, saber qué persona dentro de esta habitación es la que siente dolor: o sea, ese que está sentado ahí, o aquel que está de pie en el rincón, el alto de cabellos rubios, etcétera.—¿Qué pretendo decir con eso? Pues que hay criterios muy diversos de '*identidad*' de las personas.

Ahora bien, ¿cuál es el que me lleva a decir que «*yo*» siento dolor? Ninguno.

405. «Pero, en cualquier caso, cuando dices «siento dolor», quieres dirigir la atención del otro a una persona determinada.»—La respuesta podría ser: no; sólo la quiero dirigir hacia *mí*.—

406. «Aber du willst doch durch die Worte 'Ich habe...' zwischen *dir* und *dem Andern* unterscheiden.»—Kann man das in allen Fällen sagen? Auch, wenn ich bloß stöhne? Und auch wenn ich zwischen mir und dem Andern 'unterscheiden will'—will ich damit zwischen den Personen L.W. und N.N. unterscheiden?

407. Man könnte sich denken, daß jemand stöhnte: «Irgend jemand hat Schmerzen—ich weiß nicht wer!»—worauf man ihm, dem Stöhnenden, zu Hilfe eilte.

408. «Du zweifelst doch nicht, ob du die Schmerzen, oder der Andere sie hat!»—Der Satz «Ich weiß nicht, ob ich, oder der Andere Schmerzen hat» wäre ein logisches Produkt, und einer seiner Faktoren: «Ich weiß nicht, ob ich Schmerzen habe oder nicht»—und dies ist kein sinnvoller Satz.

409. Denke, mehrere Leute stehen in einem Kreis, darunter auch ich. Irgend einer von uns, einmal der, einmal jener, wird mit den Polen einer Elektrisiermaschine verbunden, ohne daß wir es sehen können. Ich beobachte die Gesichter der Andern und trachte zu erkennen, welcher von uns jetzt gerade elektrisiert wird.—Einmal sage ich: «Jetzt *weiß* ich, welcher es ist; *ich* bin's nämlich.» In diesem Sinne könnte ich auch sagen: «Jetzt weiß ich, wer die Schläge spürt; ich nämlich». Dies wäre eine etwas seltsame Ausdrucksweise.—Nehme ich aber hier an, daß ich Schläge auch dann fühlen kann, wenn Andre elektrisiert werden, dann wird nun die Ausdrucksweise «Jetzt weiß ich, wer...» ganz unpassend. Sie gehört nicht zu diesem Spiel.

410. «Ich» benennt keine Person, «hier» keinen Ort, «dieses» ist kein Name. Aber sie stehen mit Namen in Zusammenhang. Namen werden mittels ihrer erklärt. Es ist auch wahr, daß die Physik dadurch charakterisiert ist, daß sie diese Wörter nicht verwendet.

411. Überlege: Wie können diese Fragen angewendet, und wie entschieden werden:

1) «Sind diese Bücher *meine* Bücher?»
2) «Ist dieser Fuß *mein* Fuß?»
3) «Ist dieser Körper *mein* Körper?»
4) «Ist diese Empfindung *meine* Empfindung?»

406. «No obstante, con la frase 'Siento...' quieres distinguir entre *tú* y *el otro*.»—¿No se puede decir esto en todos los casos? ¿Incluso si me limito a emitir quejidos? E incluso si 'quiero distinguir' entre yo y el otro —¿quiero con ello distinguir entre las personas L. W. y N. N.?

407. Uno podría imaginarse que alguien se quejara: «Alguien siente dolor —¡no sé quién!»—por lo que acudiríamos en auxilio del que se está quejando.

408. «¡Pero no dudas de si eres tú o el otro quien siente dolor!»—La proposición «No sé si soy yo o el otro quien siente dolor» sería un producto lógico, y uno de sus factores sería: «No sé si siento dolor o no» y ésta no es una proposición con sentido.

409. Imagínate que varias personas están reunidas en círculo, entre ellas yo también. A uno cualquiera de nosotros, a veces a éste, a veces a aquél, se le conecta con los polos de una máquina eléctrica, sin que lo podamos ver. Observo los rostros de los demás y trato de reconocer cuál de nosotros es el que está siendo electrizado en este momento. —De repente digo: «Ahora *sé* quién lo está siendo; a saber, *yo* mismo». En este sentido, también podría decir: «Ahora sé quién siente las descargas; a saber, yo». Éste sería un modo de expresión algo extraño.—Pero si supongo aquí que también puedo sentir las descargas cuando se electriza a los demás, entonces el modo de expresión «Ahora sé quién...» resulta totalmente inadecuado. No pertenece a este juego.

410. «Yo» no nombra a ninguna persona, «aquí» ningún lugar, «esto» no es ningún nombre. Pero están conectados con nombres. Los nombres se explican a través de ellos. También es cierto que la física se caracteriza por no emplear estas palabras.

411. Reflexiona: cómo se pueden aplicar estas preguntas, y cómo se deciden:

1) «¿Son estos libros *mis* libros?»
2) «¿Es este pie *mi* pie?»
3) «¿Es este cuerpo *mi* cuerpo?»
4) «¿Es esta sensación *mi* sensación?»

Jede dieser Fragen hat praktische (unphilosophische) Anwendungen.

Zu 2): Denk an Fälle, in denen mein Fuß anästhesiert oder gelähmt ist. Unter gewissen Umständen könnte die Frage dadurch entschieden werden, daß festgestellt wird, ob ich in diesem Fuß Schmerzen empfinde.

Zu 3): Dabei könnte man auf ein Bild im Spiegel weisen. Unter gewissen Umständen aber könnte man einen Körper betasten und die Frage stellen. Unter andern Umständen bedeutet sie das gleiche, wie: «Sieht *so* mein Körper aus?»

Zu 4): Welche ist denn *diese* Empfindung? D.h.: wie verwendet man hier das hinweisende Fürwort? Doch anders als z.B. im ersten Beispiel! Verirrungen entstehen hier wieder dadurch, daß man sich einbildet, man zeige auf eine Empfindung, indem man seine Aufmerksamkeit auf sie richtet.

412. Das Gefühl der Unüberbrückbarkeit der Kluft zwischen Bewußtsein und Gehirnvorgang: Wie kommt es, daß das in die Betrachtungen des gewöhnlichen Lebens nicht hineinspielt? Die Idee dieser Artverschiedenheit ist mit einem leisen Schwindel verbunden,—der auftritt, wenn wir logische Kunststücke ausführen. (Der gleiche Schwindel erfaßt uns bei gewissen Theoremen der Mengenlehre.) Wann tritt, in unserm Fall, dieses Gefühl auf? Nun, wenn ich z.B. meine Aufmerksamkeit in bestimmter Weise auf mein Bewußtsein lenke und mir dabei staunend sage: DIES solle durch einen Gehirnvorgang erzeugt werden!—indem ich mir gleichsam an die Stirne greife.—Aber was kann das heißen: «meine Aufmerksamkeit auf mein Bewußtsein lenken»? Es ist doch nichts merkwürdiger, als daß es so etwas gibt! Was ich so nannte (denn diese Worte werden ja im gewöhnlichen Leben nicht gebraucht), war ein Akt des Schauens. Ich schaute steif vor mich hin—aber *nicht* auf irgend einen bestimmten Punkt oder Gegenstand. Meine Augen waren weit offen, meine Brauen nicht zusammengezogen (wie sie es meistens sind, wenn ein bestimmtes Objekt mich interessiert). Kein solches Interesse war dem Schauen vorangegangen. Mein Blick war 'vacant'; oder *ähnlich* dem eines Menschen, der die Beleuchtung des Himmels bewundert und das Licht eintrinkt.

Bedenk nun, daß an dem Satz, den ich als Paradox aussprach (DIES werde durch. einen Gehirnvorgang erzeugt!) garnichts Paradoxes war. Ich hätte ihn während eines Experiments aussprechen können, dessen Zweck es war zu zeigen, der Beleuchtungseffekt, den ich

Cada una de estas preguntas tiene aplicaciones prácticas (no-filosóficas).

Con respecto a 2): Piensa en casos en que mi pie esté anestesiado o paralizado. Bajo ciertas circunstancias, la cuestión podría decidirse constatando si siento dolor en ese pie.

Con respecto a 3): Se podría señalar una figura en un espejo. Bajo ciertas circunstancias, uno podría tocar un cuerpo y plantear la pregunta. En otras circunstancias, significa lo mismo que: «¿Es *así* como se ve mi cuerpo?».

Con respecto a 4): ¿Cuál es *esta* sensación? Es decir: ¿cómo se usa aquí el pronombre demostrativo? ¡Ciertamente de otro modo que en el primer ejemplo! Los extravíos surgen aquí nuevamente del hecho de que uno se imagina que está señalando una sensación al dirigir su atención hacia ella.

412. El sentimiento de la insuperabilidad del abismo entre la conciencia y los procesos en el cerebro: ¿cómo es que esto no juega ningún papel en las consideraciones de la vida corriente? La idea de esta diferencia de categoría va acompañada de un ligero mareo —que aparece cuando llevamos a cabo prestidigitaciones lógicas. (El mismo mareo nos sobreviene ante ciertos teoremas de la teoría de conjuntos.) ¿Cuándo aparece, en nuestro caso, este sentimiento? Pues cuando, por ejemplo, dirijo mi atención de determinado modo a mi conciencia y me digo asombrado: ¡se supone que ESTO ha de ser producido por un proceso cerebral! —como si yo me agarrara la frente.—¿Pero qué puede significar «dirigir mi atención a la conciencia»? ¡No hay nada más peculiar que el hecho de que exista algo así! Lo que he denominado así (pues esta frase de hecho no se usa en la vida corriente) es un acto de mirar. Miré rígidamente ante mí —pero *no* a algún punto u objeto determinado. Mis ojos estaban muy abiertos, mis cejas no fruncidas (como suelen estar cuando me interesa un objeto determinado). Ningún interés de este tipo precedió al mirar. Mi mirada era '*vacant*'* o *parecida* a la de una persona que admira la iluminación del cielo y sorbe la luz.

Piensa ahora que en la proposición que expresé como paradoja (¡se supone que ESTO ha de ser producido por un proceso cerebral!) no había nada paradójico. Yo la podría haber expresado en el curso de un experimento, cuyo propósito era mostrar que el efecto lu-

* *Vacant:* «vaga, inexpresiva, vacía». *(N. de los T.)*

sehe, werde durch die Erregung einer bestimmten Gehirnpartie erzeugt.—Aber ich sprach den Satz nicht in der Umgebung aus, in welcher er einen alltäglichen und nicht-paradoxen Sinn gehabt hätte. Und meine Aufmerksamkeit war nicht von der Art, die dem Experiment gemäß gewesen wäre. (Mein Blick wäre 'intent', nicht 'vacant' gewesen.)

413. Hier haben wir einen Fall von Introspektion; nicht unähnlich derjenigen, durch welche William James herausbrachte, das 'Selbst' bestehe hauptsächlich aus 'peculiar motions in the head and between the head and throat'. Und was die Introspektion James' zeigte, war nicht die Bedeutung des Wortes «Selbst» (sofern dies etwas ähnliches bedeutet, wie «Person», «Mensch», «er selbst», «ich selbst»), noch eine Analyse eines solchen Wesens, sondern der Aufmerksamkeitszustand eines Philosophen, der sich das Wort «Selbst» vorspricht und seine Bedeutung analysieren will. (Und daraus ließe sich vieles lernen.)

414. Du denkst, du mußt doch einen Stoff weben: weil du vor einem—wenngleich leeren—Webstuhl sitzt und die Bewegungen des Webens machst.

415. Was wir liefern, sind eigentlich Bemerkungen zur Naturgeschichte des Menschen; aber nicht kuriose Beiträge, sondern Feststellungen, an denen niemand gezweifelt hat, und die dem Bemerktwerden nur entgehen, weil sie ständig vor unsern Augen sind.

416. «Die Menschen sagen übereinstimmend: sie sehen, hören, fühlen, etc. (wenn auch Mancher blind und Mancher taub ist). Sie bezeugen also von sich, sie haben *Bewußtsein*.»—Aber wie merkwürdig! wem mache ich eigentlich eine Mitteilung, wenn ich sage «Ich habe Bewußtsein»? Was ist der Zweck, mir das zu sagen, und wie kann der Andre mich verstehen?—Nun, Sätze wie «Ich sehe», «Ich höre», «Ich bin bei Bewußtsein» haben ja wirklich ihren Gebrauch. Dem Arzt sage ich «Jetzt höre ich wieder auf diesem Ohr»; dem, der mich ohnmächtig glaubt, sage ich «Ich bin wieder bei Bewußtsein», usw.

417. Beobachte ich mich also und nehme wahr, daß ich sehe, oder bei Bewußtsein bin? Und wozu überhaupt von Beobachtung reden! Warum nicht einfach sagen «Ich nehme wahr, daß ich bei Bewußtsein bin»?—

minoso que veo se produce al estimular cierta parte del cerebro. —Pero no expresé la proposición en un contexto en el que hubiera tenido un sentido cotidiano y no-paradójico. Y mi atención no era del tipo que hubiera sido apropiado al experimento. (Mi mirada habría sido '*intent*'* y no '*vacant*'.)

413. Aquí tenemos un caso de introspección; no es disímil al que indujo a William James a la idea de que el «yo» consiste principalmente en '*peculiar motions in the head and between the head and throat*'.** Y lo que mostró la introspección de James no fue el significado de la palabra «yo» (en la medida en que ella significa algo parecido a «persona», «ser humano», «él mismo», «yo mismo»), ni tampoco un análisis de un ser tal, sino el estado de atención de un filósofo que se dice a sí mismo la palabra «yo» y quiere analizar su significado. (Y de ahí podrían aprenderse muchas cosas.)

414. Tú piensas que estás tejiendo una tela: porque estás sentado frente a un telar —aunque vacío— y haces los movimientos de tejer.

415. Lo que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no curiosidades, sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo se escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos.

416. «Los seres humanos concuerdan en decir que: ven, oyen, sienten, etcétera (aunque algunos sean ciegos y otros sordos). O sea que atestiguan de sí mismos que tienen *conciencia*.»—¡Pero qué curioso! ¿Con quién me comunico yo realmente cuando digo «Tengo conciencia»? ¿Cuál es el propósito de decirme esto a mí mismo y cómo puede entenderme el otro?—Ahora bien, oraciones como «Veo», «Oigo», «Estoy consciente» tienen realmente su uso. Al médico le digo: «Ahora vuelvo a oír con este oído»; a quien me cree desmayado le digo: «Recobré la conciencia», etcétera.

417. Entonces, ¿me observo a mí mismo y percibo que veo o que estoy consciente? ¡Y para qué hablar siquiera de observación! ¿Por qué no decir simplemente «Percibo que estoy consciente»?—¿Pero

* *Intent*: «interesada, atenta». *(N. de los T.)*
** «Movimientos peculiares en la cabeza y entre la cabeza y el cuello.» *(N. de los T.)*

Aber wozu hier die Worte «Ich nehme wahr»—warum nicht sagen «Ich bin bei Bewußtsein»?—Aber zeigen die Worte «Ich nehme wahr» hier nicht an, daß ich auf mein Bewußtsein aufmerksam bin?—was doch gewöhnlich nicht der Fall ist.—Wenn es so ist, dann sagt der Satz «Ich nehme wahr, daß...» nicht, daß ich bei Bewußtsein bin, sondern, daß meine Aufmerksamkeit so und so eingestellt sei.

Aber ist es denn nicht eine bestimmte Erfahrung, die mich veranlaßt, zu sagen «Ich bin wieder bei Bewußtsein»?—*Welche* Erfahrung? In welcher Situation sagen wir es?

418. Ist, daß ich Bewußtsein habe, eine Erfahrungstatsache?—

Aber sagt man nicht vom Menschen, er habe Bewußtsein; vom Baum, oder Stein aber, sie haben keines?—Wie wäre es, wenn's anders wäre?—Wären die Menschen alle bewußtlos?—Nein; nicht im gewöhnlichen Sinn des Worts. Aber ich, z.B., hätte nicht Bewußtsein——wie ich's jetzt tatsächlich habe.

419. Unter welchen Umständen werde ich sagen, ein Stamm habe einen *Häuptling*? Und der Häuptling muß doch *Bewußtsein* haben. Er darf doch nicht ohne Bewußtsein sein!

420. Aber kann ich mir nicht denken, die Menschen um mich her seien Automaten, haben kein Bewußtsein, wenn auch ihre Handlungsweise die gleiche ist wie immer?—Wenn ich mies jetzt—allein in meinem Zimmer—vorstelle, sehe ich die Leute mit starrem Blick (etwa wie in Trance) ihren Verrichtungen nachgehen—die Idee ist vielleicht ein wenig unheimlich. Aber nun versuch einmal im gewöhnlichen Verkehr, z.B. auf der Straße, an dieser Idee festzuhalten! Sag dir etwa: «Die Kinder dort sind bloße Automaten; alle ihre Lebendigkeit ist bloß automatisch.» Und diese Worte werden dir entweder gänzlich nichtssagend werden; oder du wirst in dir etwa eine Art unheimliches Gefühl, oder dergleichen, erzeugen.

Einen lebenden Menschen als Automaten sehen, ist analog dem irgend eine Figur als Grenzfall oder Variation einer andern zu sehen, z.B. ein Fensterkreuz als Swastika.

421. Es scheint uns paradox, daß wir in *einem* Bericht Körper- und Bewußtseinszustände kunterbunt durcheinander mischen: «Er litt große Qualen und warf sich unruhig umher». Das ist ganz gewöhnlich; warum erscheint es uns also paradox? Weil wir sagen wollen, der Satz handle

para qué la palabra «Percibo»?—¿Por qué no decir «Estoy consciente»? ¿Pero acaso no muestra la palabra «Percibo» que estoy atento a mi conciencia? —lo cual normalmente no es el caso—. Si es así, entonces la oración «Percibo que...» no dice que estoy consciente, sino que mi atención está dispuesta de tal o cual manera.

¿Pero acaso no es una experiencia determinada la que me induce a decir «Recobré la conciencia»?—¿*Qué* experiencia? ¿En qué situación lo decimos?

418. ¿Es el hecho de que tengo conciencia un hecho de experiencia?—

¿Pero no se dice del hombre que tiene conciencia; y en cambio, del árbol o de la piedra que no tienen?—¿Cómo sería si fuera de otro modo?—¿Estarían los seres humanos inconscientes?—No; no en el sentido corriente de la palabra. Pero yo, por ejemplo, no tendría conciencia ——tal como ahora de hecho tengo.

419. ¿Bajo qué circunstancias diré que una tribu tiene un *cacique*? Y el cacique debe tener ciertamente *conciencia*. ¡No va a estar sin conciencia!

420. ¿Pero acaso no puedo imaginarme que los hombres a mi alrededor son autómatas, no tienen ninguna conciencia, aun cuando su modo de actuar sea el mismo de siempre?—Cuando me lo imagino ahora —solo en mi habitación—, veo que la gente hace sus cosas con una mirada fija (como en un trance) —la idea es quizás un poco siniestra. Pero ahora trata de mantener esta idea en el contacto corriente con la gente, por ejemplo, en la calle. Dite por ejemplo: «Esos niños ahí son meros autómatas; toda su vitalidad es meramente automática». Y o bien estas palabras no te dirán nada, o bien producirán en ti una especie de sentimiento siniestro, o algo parecido.

Ver a una persona viva como autómata es análogo a ver una forma cualquiera como caso límite o variación de otra, por ejemplo, la cruz de una ventana como esvástica.

421. Nos parece paradójico que, en *un mismo* informe, mezclemos en una especie de revoltijo los estados del cuerpo y los de la conciencia: «Sufría grandes tormentos y se agitaba constantemente». Esto es muy corriente; ¿por qué nos parece paradójico? Porque queremos decir que la proposición trata de lo aprehensible y de lo inaprehensi-

von Greifbarem und Ungreifbarem.—Aber findest du etwas dabei, wenn ich sage: «Diese drei Stützen geben dem Bau Festigkeit»? Sind Drei und Festigkeit greifbar?——Sieh den Satz als Instrument an, und seinen Sinn als seine Verwendung!—

422. Woran glaube ich, wenn ich an eine Seele im Menschen glaube? Woran glaube ich, wenn ich glaube, diese Substanz enthalte zwei Ringe von Kohlenstoffatomen? In beiden Fällen ist ein Bild im Vordergrund, der Sinn aber weit im Hintergrund; d.h., die Anwendung des Bildes nicht leicht zu übersehen.

423. *Gewiß*, in die geschehen alle diese Dinge.—Und nun laß mich nur den Ausdruck verstehen, den wir gebrauchen.—Das Bild ist da. Und seine Gültigkeit im besondern Falle bestreite ich nicht.—Nur laß mich jetzt noch die Anwendung des Bildes verstehen.

424. Das Bild ist *da*; und ich bestreite seine *Richtigkeit* nicht. Aber *was* ist seine Anwendung? Denke an das Bild der Blindheit als einer Dunkelheit in der Seele oder im Kopf des Blinden.

425. Während wir nämlich in unzähligen Fällen uns bemühen, ein Bild zu finden, und ist dieses gefunden, die Anwendung sich gleichsam von selbst macht, so haben wir hier bereits ein Bild, das sich uns auf Schritt und Tritt aufdrängt,—uns aber nicht aus der Schwierigkeit hilft, die nun erst anfängt.

Frage ich z.B.: «Wie soll ich es mir vorstellen, daß *dieser* Mechanismus in *dieses* Gehäuse geht?»—so kann als Antwort etwa eine Zeichnung in verkleinertem Maßstab dienen. Man kann mir dann sagen «Siehst du, so geht er hinein»; oder vielleicht auch: «Warum wundert es dich? So, wie du es *hier* siehst, so geht es auch dort.»—Das letztere erklärt freilich nichts mehr, sondern fordert mich nur auf, nun die Anwendung von dem Bild, das man mir gegeben hat, zu machen.

426. Ein Bild wird heraufbeschworen, das *eindeutig* den Sinn zu bestimmen scheint. Die wirkliche Verwendung scheint etwas Verunreinigtes der gegenüber, die das Bild uns vorzeichnet. Es geht hier wieder wie in der Mengenlehre: Die Ausdrucksweise scheint für einen Gott zugeschnitten zu sein, der weiß, was wir nicht wissen können; er sieht die ganzen unendlichen Reihen und sieht in das Bewußtsein des Menschen hinein. Für uns freilich sind diese Ausdrucksformen quasi ein Ornat,

ble.—¿Pero tienes algo que objetar cuando digo: «Estos tres soportes le dan firmeza a la construcción»? ¿Son «tres» y «construcción» algo aprehensible?——¡Mira la proposición como un instrumento, y su sentido como su empleo!—

422. ¿En qué creo cuando creo que el hombre tiene un alma? ¿En qué creo cuando creo que esta sustancia contiene dos anillos de átomos de carbono? En ambos casos hay una figura en el primer plano, pero el sentido se halla muy atrás en el trasfondo; es decir, no es fácil ver sinópticamente la aplicación de la figura.

423. *Ciertamente*, en ti ocurren todas estas cosas.—Y ahora deja que yo entienda la expresión que usamos.—La figura está ahí. Y no niego su validez en el caso particular.—Pero ahora quiero entender además la aplicación de la figura.

424. La figura está *ahí*; y no niego su *corrección*. ¿Pero *cuál* es su aplicación? Piensa en la figura de la ceguera como una oscuridad en el alma o en la cabeza del ciego.

425. Mientras que en innumerables casos nos esforzamos por encontrar una figura, y una vez encontrada, su aplicación resulta por así decir inmediata, en este caso tenemos ya una figura que se nos impone a cada paso —pero que no nos saca de la dificultad, que más bien empieza en este punto.

Si pregunto, por ejemplo: «¿Cómo debo imaginarme que funciona *este* mecanismo en *esta* caja?» —puede servir como respuesta, por ejemplo, un dibujo a escala reducida. Me pueden decir entonces: «¿Ves? Así está metido»; o quizá también: «¿De qué te asombras? Así como lo ves *aquí*, así también funciona allí».—Esto último, naturalmente, ya no explica nada, sino que me invita a hacer la aplicación de la figura que se me ha proporcionado.

426. Evocamos una figura que parece determinar el sentido *unívocamente*. El uso real parece algo impuro por comparación al que nos indica la figura. Nuevamente ocurre aquí lo mismo que en la teoría de conjuntos: el modo de expresión parece haber sido tallado para un dios que sabe lo que nosotros no podemos saber; él ve todas las series infinitas y penetra en la conciencia del hombre. Para nosotros, naturalmente, estas formas de expresión son como un adorno, que cierta-

das wir wohl anlegen, mit dem wir aber nicht viel anfangen können, da uns die reale Macht fehlt, die dieser Kleidung Sinn und Zweck geben würde.

In der wirklichen Verwendung der Ausdrücke machen wir gleichsam Umwege, gehen durch Nebengassen; während wir wohl die gerade breite Straße vor uns sehen, sie aber freilich nicht benützen können, weil sie permanent gesperrt ist.

427. «Während ich zu ihm sprach, wußte ich nicht, was hinter seiner Stirn vorging.» Dabei denkt man nicht an Gehirnvorgänge, sondern an Denkvorgänge. Das Bild ist ernst zu nehmen. Wir möchten wirklich hinter diese Stirne schauen. Und doch meinen wir nur das, was wir auch sonst mit den Worten meinen: wir möchten wissen, was er denkt. Ich will sagen: wir haben das lebhafte Bild—und denjenigen Gebrauch, der dem Bild zu widersprechen scheint, und das Psychische ausdrückt.

428. «Der Gedanke, dieses seltsame Wesen»—aber er kommt uns nicht seltsam vor, wenn wir denken. Der Gedanke kommt uns nicht geheimnisvoll vor, während wir denken, sondern nur, wenn wir gleichsam retrospektiv sagen: «Wie war das möglich?» Wie war es möglich, daß der Gedanke von diesem Gegenstand *selbst* handelte? Es scheint uns, als hätten wir mit ihm die Realität eingefangen.

429. Die Übereinstimmung, Harmonie, von Gedanke und Wirklichkeit liegt darin, daß, wenn ich fälschlich sage, etwas sei *rot*, es doch immerhin nicht *rot* ist. Und wenn ich jemandem das Wort «rot» im Satze «Das ist nicht rot» erklären will, ich dazu auf etwas Rotes zeige.

430. «Lege einen Maßstab an diesen Körper an; er sagt nicht, daß der Körper so lang ist. Vielmehr ist er an sich—ich möchte sagen—tot, und leistet nichts von dem, was der Gedanke leistet.»—Es ist, als hätten wir uns eingebildet, das Wesentliche am lebenden Menschen sei die äußere Gestalt, und hätten nun einen Holzblock von dieser Gestalt hergestellt und sähen mit Beschämung den toten Klotz, der auch keine Ähnlichkeit mit einem Lebewesen hat.

431. «Zwischen dem Befehl und der Ausführung ist eine Kluft. Sie muß durch das Verstehen geschlossen werden.»
«Erst im Verstehen heißt es, daß wir DAS zu tun haben. Der *Befehl*—das sind ja nur Laute, Tintenstriche.—»

mente colocamos, pero con el que no podemos hacer gran cosa, dado que carecemos del poder real que le daría sentido y propósito a esa vestimenta.

En cierto modo, en el empleo real de las expresiones damos rodeos, pasamos por callejones laterales; mientras que vemos ante nosotros la avenida recta, pero sin que la podamos utilizar, porque está permanentemente cerrada.

427. «Mientras le hablaba, yo no sabía qué ocurría dentro de su cabeza.» En tal caso no se piensa en procesos cerebrales, sino en procesos del pensamiento. Hay que tomar en serio esta figura. Quisiéramos realmente mirar dentro de esa cabeza. Y, sin embargo, sólo queremos decir lo que también podemos decir con las palabras: quisiéramos saber lo que piensa. Quiero decir: tenemos la figura vívida —y aquel uso que parece contradecir la figura y que expresa lo psíquico.

428. «El pensamiento, ese ser extraño» —pero no nos parece extraño cuando pensamos. El pensamiento no nos parece misterioso mientras pensamos, sino sólo cuando decimos retrospectivamente: «¿Cómo fue posible eso?». ¿Cómo fue posible que el pensamiento *mismo* tratara de este objeto? Nos parece como si con él hubiéramos apresado la realidad.

429. La concordancia, la armonía entre pensamiento y realidad consiste en que cuando digo falsamente que algo es *rojo*, a pesar de ello no es *rojo*. Y que cuando le quiero explicar a alguien la palabra «rojo» en la proposición «Esto no es rojo», señalo a este fin algo rojo.

430. «Coloca un metro junto a ese cuerpo; él no dice que el cuerpo tiene tal o cual longitud. Más bien está en sí mismo —quisiera yo decir— muerto, y no logra nada de lo que logra el pensamiento.» —Es como si nos hubiéramos imaginado que lo esencial en una persona viva es la forma externa, y luego hubiésemos producido un bloque de madera con esa forma y viéramos con vergüenza el bloque muerto, que ciertamente no se parece en nada a un ser vivo.

431. «Entre la orden y la ejecución hay un abismo. Éste tiene que ser superado mediante la comprensión.»

«Sólo ante la comprensión se dice que tenemos que hacer ESO. La *orden* —eso no son sino sonidos, manchas de tinta.—»

432. Jedes Zeichen scheint *allein* tot. *Was* gibt ihm Leben?—Im Gebrauch *lebt* es. Hat es da den lebenden Atem in sich?—Oder ist der *Gebrauch* sein Atem?

433. Wenn wir einen Befehl geben, so kann es scheinen, als ob das Letzte, was der Befehl wünscht, unausgedrückt bleiben muß, da immer noch eine Kluft zwischen dem Befehl und seiner Befolgung bleibt. Ich wünsche etwa, daß Einer eine bestimmte Bewegung macht, etwa den Arm hebt. Damit es ganz deutlich wird, mache ich ihm die Bewegung vor. Dieses Bild scheint unzweideutig; bis auf die Frage: wie weiß er, daß *er diese Bewegung machen soll?*—Wie weiß er überhaupt, wie er die Zeichen, welche immer ich ihm gebe, gebrauchen soll?—Ich werde nun etwa trachten, den Befehl durch weitere Zeichen zu ergänzen, indem ich von mir auf den Andern deute, Gebärden der Aufmunterung mache, etc. Hier scheint es, als finge der Befehl zu stammeln an.

Als trachtete das Zeichen mit unsichern Mitteln in uns ein Verständnis hervorzurufen.—Aber wenn wir es nun verstehen, in welchem Zeichen tun wir das?

434. Die Gebärde *versucht* vorzubilden—möchte man sagen—aber kann es nicht.

435. Wenn man fragt «Wie macht der Satz das, daß er darstellt?»—so könnte die Antwort sein: «Weißt du es denn nicht? Du siehst es doch, wenn du ihn benützt.» Es ist ja nichts verborgen.

Wie macht der Satz das?—Weißt du es denn nicht? Es ist ja nichts versteckt.

Aber auf die Antwort «Du weißt ja, wie es der Satz macht, es ist ja nichts verborgen» möchte man erwidern: «Ja, aber es fließt alles so rasch vorüber, und ich möchte es gleichsam breiter auseinander gelegt sehen.»

436. Hier ist es leicht, in jene Sackgasse des Philosophierens zu geraten, wo man glaubt, die Schwierigkeit der Aufgabe liege darin, daß schwer erhaschbare Erscheinungen, die schnell entschlüpfende gegenwärtige Erfahrung oder dergleichen, von uns beschrieben werden sollen. Wo die gewöhnliche Sprache uns zu roh erscheint, und es scheint, als hätten wir es nicht mit den Phänomenen zu tun, von denen der Alltag redet, sondern «mit den leicht entschwindenden, die mit ihrem Auftauchen und Vergehen jene ersteren annähernd erzeugen».

432. Todo signo parece *por sí solo* muerto. *¿Qué* es lo que le da vida?—*Vive* en el uso. ¿Contiene ahí el hálito vital?—¿O es el *uso* su hálito?

433. Cuando damos una orden, puede parecer que lo que la orden desea en último término tiene que permanecer inexpresado, pues siempre queda un abismo entre la orden y su ejecución. Deseo, por ejemplo, que alguien haga un determinado movimiento, que levante el brazo. Para que quede perfectamente claro, le muestro el movimiento requerido. Esta figura parece unívoca; pero ya no ante la pregunta: ¿cómo sabe él que *tiene que hacer ese movimiento*?—¿Cómo sabe él cuál es la manera en que debe usar los signos, cualesquiera que sean los que yo le haga?—Entonces puedo intentar completar la orden mediante otros signos, haciéndole señales al otro, gestos para animarlo, etcétera. Aquí parece como si la orden empezara a balbucear.

Como si el signo tratara de producir en nosotros una comprensión con medios inseguros.—Pero cuando lo comprendemos por fin, ¿con qué signo lo hacemos?

434. El gesto *intenta* retratar —nos gustaría decir—, pero no lo puede hacer.

435. Si preguntamos «¿Cómo consigue la oración representar?» —la respuesta podría ser: «¿Acaso no lo sabes? Sin duda lo ves cuando la usas». Pues no hay nada oculto.

¿Cómo lo consigue la oración?—¿Acaso no lo sabes? Pues no hay nada escondido.

Pero a la respuesta «Sin duda sabes cómo lo consigue la oración, no hay nada oculto», uno quisiera replicar: «Sí, pero todo fluye tan rápido, y quisiera verlo expuesto con más detalle».

436. Aquí es fácil entrar en uno de esos callejones sin salida del filosofar, en los que uno cree que la dificultad de la tarea radica en que debemos describir fenómenos difícilmente aprehensibles, la experiencia presente que se escurre rápidamente o algo parecido. En los que el lenguaje corriente nos parece demasiado crudo, y parece como si nos enfrentáramos, no a los fenómenos de los que habla la vida cotidiana, sino «con los que se desvanecen fácilmente, los que, con su aparecer y desaparecer, producen aproximadamente a los primeros».

(Augustinus: Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rusus nimis latent, et nova est inventio eorum.)

437. Der Wunsch scheint schon zu wissen, was ihn erfüllen wird, oder würde; der Satz, der Gedanke, was ihn wahr macht, auch wenn es gar nicht da ist! Woher dieses *Bestimmen*, dessen, was noch nicht da ist? Dieses despotische Fordern? («Die Härte des logischen Muß.»)

438. «Der Plan ist als Plan etwas Unbefriedigtes.» (Wie der Wunsch, die Erwartung, die Vermutung, usf.)

Und hier meine ich: die Erwartung ist unbefriedigt, weil sie die Erwartung von etwas ist; der Glaube, die Meinung, unbefriedigt, weil sie die Meinung ist, daß etwas der Fall ist, etwas Wirkliches, etwas außerhalb dem Vorgang des Meinens.

439. Inwiefern kann man den Wunsch, die Erwartung, den Glauben, etc. «unbefriedigt» nennen? Was ist unser Urbild der Unbefriedigung? Ist es ein Hohlraum? Und würde man von einem solchen sagen, er sei unbefriedigt? Wäre das nicht auch eine Metapher?—Ist es nicht ein Gefühl, was wir Unbefriedigung nennen,—etwa den Hunger?

Wir können in einem bestimmten System des Ausdrucks einen Gegenstand mittels der Worte «befriedigt» und «unbefriedigt» beschreiben. Wenn wir z.B. festsetzen, den Hohlzylinder einen «unbefriedigten Zylinder» zu nennen, und den ihn ergänzenden Vollzylinder «seine Befriedigung».

440. Zu sagen «Ich habe Lust auf einen Apfel» heißt nicht: Ich glaube, ein Apfel wird mein Gefühl der Unbefriedigung stillen. *Dieser* Satz ist keine Äußerung des Wunsches, sondern der Unbefriedigung.

441. Wir sind von Natur und durch eine bestimmte Abrichtung, Erziehung, so eingestellt, daß wir unter bestimmten Umständen Wunschäußerungen von uns machen. (Ein solcher 'Umstand' ist natürlich nicht der *Wunsch*.) Ein Frage, ob ich weiß, was ich wünsche, ehe mein Wunsch erfüllt ist, kann in diesem Spiele gar nicht auftreten. Und daß ein Ereignis meinen Wunsch zum Schweigen bringt, bedeutet nicht, daß es den Wunsch erfüllt. Ich wäre vielleicht nicht befriedigt, wäre mein Wunsch befriedigt worden.

Anderseits wird auch das Wort «wünschen» so gebraucht: «Ich weiß selbst nicht, was ich mir wünsche.» («Denn die Wünsche verhüllen uns selbst das Gewünschte.»)

(Agustín: «Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rusus nimis latent, et nova est inventio eorum».)

437. El deseo parece saber ya lo que lo satisfará o satisfaría; la proposición, el pensamiento, lo que lo hace verdadero, ¡aunque no esté ahí en absoluto! ¿De dónde proviene este *determinar* lo que aún no está ahí? ¿Esta exigencia despótica? («La dureza del deber ser lógico.»)

438. «El plan es, en cuanto plan, algo insatisfecho.» (Como el deseo, la expectativa, la suposición, etcétera.)

Y con ello quiero decir: la expectativa está insatisfecha, porque es expectativa de algo; la creencia, la opinión está insatisfecha, porque es la opinión de que algo es el caso, algo real, algo fuera del proceso del opinar.

439. ¿En qué medida se puede calificar al deseo, la expectativa, la creencia, etcétera, de «insatisfechos»? ¿Cuál es nuestro prototipo de insatisfacción? ¿Es un espacio vacío? ¿Y se diría de uno tal que está insatisfecho? ¿Acaso no sería esto también una metáfora?— ¿Acaso no es un sentimiento lo que llamamos insatisfacción —por ejemplo, el hambre?

En un determinado sistema de expresión podemos describir un objeto mediante las palabras «satisfecho» e «insatisfecho». Si convenimos, por ejemplo, en llamar a un cilindro hueco «cilindro insatisfecho» y al cilindro macizo que lo completa «su satisfacción».

440. Decir «Tengo ganas de comer una manzana» no significa: creo que una manzana acallará mi sentimiento de insatisfacción. *Esta* proposición no es una manifestación del deseo, sino de la insatisfacción.

441. Por la naturaleza y por un determinado adiestramiento, o educación, estamos predispuestos a proferir manifestaciones de deseo bajo ciertas circunstancias. (Una 'circunstancia' de éstas naturalmente no es el *deseo*.) La pregunta de si sé lo que deseo antes de que haya satisfecho mi deseo no puede surgir en este juego. Y que un suceso acalle mi deseo no significa que satisfaga el deseo. Quizá yo no estaría satisfecho si se satisficiera mi deseo.

Por otro lado, la palabra «desear» también se usa así: «Yo mismo no sé lo que deseo». («Pues los deseos nos encubren a nosotros mismos lo deseado.»)

Wie, wenn man fragte: «Weiß ich, wonach ich lange, ehe ich es erhalte?» Wenn ich sprechen gelernt habe, so weiß ich's.

442. Ich sehe, wie Einer das Gewehr anlegt, und sage: «Ich erwarte mir einen Knall.» Der Schuß fällt.—Wie, das hast du dir erwartet; war also dieser Knall irgendwie schon in deiner Erwartung? Oder stimmt deine Erwartung nur in anderer Hinsicht mit dem Eingetretenen überein; war dieser Lärm nicht in deiner Erwartung enthalten und kam nur als Accidens hinzu, als die Erwartung erfüllt wurde?—Aber nein, wenn der Lärm nicht eingetreten wäre, so wäre meine Erwartung nicht erfüllt worden; der Lärm hat sie erfüllt; er trat nicht zur Erfüllung hinzu, wie ein zweiter Gast zu dem einen, den ich erwartet hatte.—War das am Ereignis, was nicht auch in der Erwartung war, ein Accidens, eine Beigabe der Schickung?—Aber was war denn dann *nicht* Beigabe? Kam denn irgend etwas von diesem Schuß schon in meiner Erwartung vor?—Und was *war* denn Beigabe,—denn hatte ich mir nicht den ganzen Schuß erwartet?
«Der Knall war nicht so laut, als ich ihn erwartet hatte.»—«Hat es also in deiner Erwartung lauter geknallt?»

443. «Das Rot, das du dir vorstellst, ist doch gewiß nicht Dasselbe (nicht dieselbe Sache) wie das, was du vor dir siehst; wie kannst du dann sagen, es sei das, was du dir vorgestellt hattest?»—Aber verhält es sich nicht analog in den Sätzen «Hier ist ein roter Fleck» und «Hier ist kein roter Fleck»? In beiden kommt das Wort «rot» vor; also kann dieses Wort nicht das Vorhandensein von etwas Rotem anzeigen.

444. Man hat vielleicht das Gefühl, daß man sich im Satz «Ich erwarte, daß er kommt» der Worte «er kommt» in anderer Bedeutung bedient als in der Behauptung «Er kommt». Aber wäre es so, wie könnte ich davon reden, daß meine Erwartung in Erfüllung gegangen ist? Wollte ich die beiden Wörter «er» und «kommt» erklären, etwa durch hinweisende Erklärungen, so würden die gleichen Erklärungen dieser Wörter für beide Sätze gelten.

Nun könnte man aber fragen: Wie schaut das aus, wenn er kommt?—Es geht die Tür auf, jemand tritt herein, etc.—Wie schaut das aus, wenn ich erwarte, daß er kommt?—Ich gehe im Zimmer auf und ab, sehe zuweilen auf die Uhr, etc.—Aber der eine Vorgang hat ja mit dem andern nicht die geringste Ähnlichkeit! Wie kann man

¿Qué tal si se preguntara: «¿Sé lo que ansío antes de obtenerlo?»? Si he aprendido a hablar, lo sé.

442. Veo que alguien apunta con un arma de fuego y digo: «Espero una detonación». Se oye el disparo.—¿Cómo? ¿Eso es lo que te esperabas? ¿La detonación estaba por tanto ya en tu expectativa de algún modo? ¿O bien es que tu expectativa coincide con lo ocurrido sólo en otro respecto? ¿Ese ruido no estaba contenido en tu expectativa y sólo se le añadió como accidente al cumplirse la expectativa?—Pero no; si no hubiera ocurrido el ruido, mi expectativa no se habría cumplido; el ruido la cumplió; no se le añadió al cumplimiento como si fuera un segundo huésped que se añade al que yo esperaba.—¿Fue la parte del suceso que no estaba también en la expectativa un accidente, una añadidura del destino?—Pero, entonces, ¿qué es lo que *no* fue añadidura? ¿Se dio acaso algo de ese disparo ya en mi expectativa?—¿Y qué *fue* añadidura?—¿Acaso no me había esperado el disparo completo?

«La detonación no fue tan fuerte como me la había esperado.»

«Así, pues, ¿fue más fuerte en tu expectativa?»

443. «El rojo que te imaginas ciertamente no es lo mismo (la misma cosa) que el que ves ante ti; ¿cómo puedes decir entonces que es lo que te habías imaginado?»—Pero, ¿acaso no ocurre algo parecido con las proposiciones «Aquí hay una mancha roja» y «Aquí no hay ninguna mancha roja»? En ambas aparece la palabra «roja»; por tanto, esta palabra no puede indicar la presencia de algo rojo.

444. Quizá se tenga la sensación de que en la proposición «Espero que él llegue» nos servimos de las palabras «él llegue» con otro significado que en la aserción «Él llega».* Pero, si esto fuera así, ¿cómo podría yo decir que mi expectativa se ha cumplido? Si yo quisiera explicar ambas palabras, «él» y «llega», por ejemplo, mediante explicaciones ostensivas, entonces las mismas definiciones de estas palabras valdrían para ambas proposiciones.

Ahora bien, uno podría preguntar: ¿cómo es cuando él llega?—Se abre la puerta, alguien entra, etcétera.—¿Cómo es cuando yo espero que él llegue?—Camino de un lado a otro de mi habitación, de vez en cuando miro el reloj, etcétera.—¡Pero un proceso no tiene la me-

* Adviértase que, en alemán, tanto «llega» (indicativo) como «llegue» (subjuntivo) tienen la misma forma: *Kommt*. *(N. de los T.)*

dann die selben Worte zu ihrer Beschreibung gebrauchen?—Aber nun sage ich vielleicht beim auf und ab Gehen: «Ich erwarte, daß er hereinkommt».—Nun ist eine Ähnlichkeit vorhanden. Aber welcher Art ist sie?!

445. In der Sprache berühren sich Erwartung und Erfüllung.

446. Komisch wäre es, zu sagen: «Ein Vorgang sieht anders aus, wenn er geschieht, als wenn er nicht geschieht.» Oder: «Ein roter Fleck sieht anders aus, wenn er da ist, als wenn er nicht da ist—aber die Sprache abstrahiert von diesem Unterschied, denn sie spricht von einem roten Fleck, ob er da ist oder nicht.»

447. Das Gefühl ist, als müßte der verneinende Satz, um einen Satz zu verneinen, ihn erst in gewissem Sinne wahr machen.

(Die Behauptung des verneinenden Satzes enthält den verneinten Satz, aber nicht dessen Behauptung.)

448. «Wenn ich sage, ich habe heute nacht *nicht* geträumt, so muß ich doch wissen, wo nach dem Traum zu suchen wäre; d.h.: der Satz 'Ich habe geträumt' darf, auf die tatsächliche Situation angewendet, falsch, aber nicht unsinnig sein.»—Heißt das also, daß du doch etwas gespürt hast, sozusagen die Andeutung eines Traums, die dir die Stelle bewußt macht, an der ein Traum gestanden hätte?

Oder: wenn ich sage: «Ich habe keine Schmerzen im Arm», heißt das, daß ich einen Schatten eines Schmerzgefühls habe, der gleichsam die Stelle andeutet, in die der Schmerz eintreten könnte?

Inwiefern enthält der gegenwärtige schmerzlose Zustand die Möglichkeit der Schmerzen?

Wenn Einer sagt: «Damit das Wort 'Schmerzen' Bedeutung habe, ist es notwendig, daß man Schmerzen als solche erkennt, wenn sie auftreten»—so kann man antworten: «Es ist nicht notwendiger, als daß man das Fehlen der Schmerzen erkennt.»

449. «Aber muß ich nicht wissen, wie es wäre, wenn ich Schmerzen hätte?»—Man kommt nicht davon weg, daß die Benützung des Satzes darin besteht, daß man sich bei jedem Wort etwas vorstelle.

Man bedenkt nicht, daß man mit den Worten *rechnet*, operiert, sie mit der Zeit in dies oder jenes Bild überführt:—Es ist, als glaubte man, daß

nor semejanza con el otro! ¿Cómo es entonces que se usan las mismas palabras para describir ambos?—Pero ahora quizá digo mientras ando de un lado a otro: «Espero que entre».—Ahora existe una semejanza. ¡¿Pero de qué clase es?!

445. En el lenguaje se tocan expectativa y cumplimiento.

446. Sería cómico decir: «Un proceso tiene distinto aspecto cuando ocurre que cuando no ocurre». O bien: «Una mancha roja tiene distinto aspecto cuando está que cuando no está —pero el lenguaje hace abstracción de esta diferencia, pues habla de una mancha roja, tanto si está como si no está».

447. Tenemos la sensación de que la negación de una proposición, para ser efectivamente tal, en cierto sentido tiene que hacerla primero verdadera.

(La aserción de la proposición negativa contiene la proposición negada, pero no su aserción.)

448. «Si digo que esta noche *no* he soñado, tengo que saber por dónde debería buscar el sueño; es decir, la proposición 'He soñado', aplicada a la situación efectiva, debe ser falsa, pero no un sinsentido.»—¿Significa esto que has notado algo a pesar de todo, por así decir la insinuación de un sueño, que te hace consciente del lugar en el que habría estado el sueño?

O bien: si digo «No siento ningún dolor en el brazo», ¿significa esto que tengo una sombra de la sensación de dolor, que por así decir indica el lugar en el que podría aparecer el dolor?

¿Hasta qué punto el estado actual de ausencia de dolor contiene la posibilidad de dolor?

Si alguien dice: «Para que la palabra 'dolor' tenga significado, es necesario que se reconozca el dolor como tal cuando aparece» —a ello se puede responder: «No es más necesario que reconocer la ausencia de dolor».

449. «¿Pero acaso no debo saber cómo sería si yo sintiera dolor?»—No podemos dejar de pensar que la utilización de una oración consiste en que uno se imagine algo con cada palabra.

No nos damos cuenta de que *calculamos*, operamos con las palabras, las transferimos con el tiempo a esta o aquella figura.—Es como

etwa die schriftliche Anweisung auf eine Kuh, die mir Einer ausfolgen soll, immer von einer Vorstellung einer Kuh begleitet sein müsse, damit diese Anweisung nicht ihren Sinn verliere.

450. Wissen, wie jemand ausschaut: es sich vorstellen können—aber auch: es *nachmachen* können. Muß man sich's vorstellen, um es nachzumachen? Und ist, es nachmachen, nicht ebenso stark, als es sich vorstellen?

451. Wie ist es, wenn ich Einem den Befehl gebe «Stell dir hier einen roten Kreis vor!»—und ich sage nun: den Befehl verstehen heiße, wissen, wie es ist, wenn er ausgeführt wurde—oder gar: sich vorstellen können, wie es ist...?

452. Ich will sagen: «Wenn Einer die Erwartung, den geistigen Vorgang, sehen könnte, müßte er sehen, *was* erwartet wird.»—Aber so ist es ja auch: Wer den Ausdruck der Erwartung sieht, sieht, was erwartet wird. Und wie könnte man es auf andere Weise, in anderem Sinne, sehen?

453. Wer mein Erwarten wahrnähme, müßte unmittelbar wahrnehmen, *was* erwartet wird. D.h.: nicht aus dem wahrgenommenen Vorgang darauf *schließen*!—Aber zu sagen, Einer nehme die Erwartung wahr, *hat keinen Sinn*. Es sei denn etwa den: er nehme den Ausdruck der Erwartung wahr. Vom Erwartenden zu sagen, er nähme die Erwartung wahr, statt, er erwarte, wäre blödsinnige Verdrehung des Ausdrucks.

454. «Es liegt alles schon in ....» Wie kommt es, daß der Pfeil ➼——➤ *zeigt*? Scheint er nicht schon etwas außerhalb seiner selbst in sich zu tragen?—«Nein, es ist nicht der tote Strich; nur das Psychische, die Bedeutung, kann dies.»—Das ist wahr und falsch. Der Pfeil zeigt nur in der Anwendung, die das Lebewesen von ihm macht.

Dieses Zeigen ist *nicht* ein Hokuspokus, welches nur die Seele vollziehen kann.

455. Wir wollen sagen: «Wenn wir meinen, so ist hier kein totes Bild (welcher Art immer), sondern es ist, als gingen wir auf jemand zu.» Wir gehen auf das Gemeinte zu.

456. «Wenn man meint, so meint man selber»; so bewegt man sich selber. Man stürmt selber vor und kann daher das Vorstürmen nicht auch beobachten. Gewiß nicht.

si se creyera que, por ejemplo, una petición escrita de una vaca, que alguien me entregara, debiera ir siempre acompañada de la imagen de una vaca para que esa petición no perdiera su sentido.

450. Saber qué apariencia tiene alguien: podérsela imaginar—pero también: poder *imitarla*. ¿Hay que imaginársela para poder imitarla? ¿Y no es el imitarla igual de fuerte que el imaginársela?

451. ¿Cómo es si le doy a alguien la orden «¡Imagínate aquí un círculo rojo!» —y luego digo: entender la orden significa saber cuál es el resultado cuando ha sido ejecutada —o incluso: poderse imaginar cuál es el resultado...?

452. Quiero decir: «Si alguien pudiera ver la expectativa, el proceso mental, debería ver *qué* es lo que uno está esperando».—Pero de hecho es así: quien ve la expresión de la expectativa, ve qué es lo que se está esperando. ¿Y cómo podría uno verlo de otro modo, en otro sentido?

453. Quien percibiera mi expectativa, debería percibir inmediatamente *qué* es lo que estoy esperando. Es decir: ¡no *inferirlo* a partir del proceso percibido!—Pero decir que alguien percibe una expectativa *no tiene sentido*. A menos que sea éste: percibe la expresión de la expectativa. Decir del expectante que percibe la expectativa, en vez de decir que está esperando, sería una distorsión estúpida de la expresión.

454. «Todo está ya en...» ¿Cómo es que la flecha ➤——➤ *señala*? ¿Acaso no parece llevar ya consigo algo fuera de sí misma? «No, no es la raya muerta; sólo lo psíquico, el significado, puede hacerlo.» Esto es verdadero y falso. La flecha señala sólo en la aplicación que de ella hace el ser vivo.

Este señalar *no* es un arte de birlibirloque que sólo puede realizar el alma.

455. Queremos decir: «Cuando significamos algo, no es como tener una figura muerta (del tipo que sea), sino que es como si nos dirigiéramos hacia alguien». Nos dirigimos hacia aquello que significamos.

456. «Cuando se significa algo, se significa uno mismo»; por tanto, uno mismo se mueve. Nos abalanzamos y por ello no podemos observar el abalanzarse. Claro que no.

457. Ja; meinen ist, wie wenn man auf jemanden zugeht.

458. «Der Befehl befiehlt seine Befolgung.» So kennt er seine Befolgung, schon ehe sie da ist?—Aber dies war ein grammatischer Satz und er sagt: Wenn ein Befehl lautet «Tu das und das!», dann nennt man «das und das tun» das Befolgen des Befehls.

459. Wir sagen «Der Befehl befiehlt *dies*—» und tun es; aber auch: «Der Befehl befiehlt dies: ich soll...». Wir übertragen ihn einmal in einen Satz, einmal in eine Demonstration, und einmal in die Tat.

460. Könnte die Rechtfertigung einer Handlung als Befolgung eines Befehls so lauten: «Du hast gesagt 'Bring mir eine gelbe Blume', und diese hier hat mir daraufhin ein Gefühl der Befriedigung gegeben, darum habe ich sie gebracht»? Müßte man da nicht antworten: «Ich habe dir doch nicht geschafft, mir die Blume zu bringen, die dir auf meine Worte hin ein solches Gefühl geben wird!»?

461. Inwiefern antizipiert denn der Befehl die Ausführung?—Dadurch, daß er *das* jetzt befiehlt, was später ausgeführt wird?—Aber es müßte ja heißen: «was später ausgeführt, oder auch nicht ausgeführt wird». Und das sagt nichts.

«Aber wenn auch mein Wunsch nicht bestimmt, was der Fall sein wird, so bestimmt er doch sozusagen das Thema einer Tatsache; ob die nun den Wunsch erfüllt oder nicht.» Wir wundern uns—gleichsam—nicht darüber, daß Einer die Zukunft weiß; sondern darüber, daß er überhaupt prophezeien kann (richtig oder falsch).

Als nähme die bloße Prophezeiung, gleichgültig ob richtig oder falsch, schon einen Schatten der Zukunft voraus; während sie über die Zukunft nichts weiß, und weniger als nichts nicht wissen kann.

462. Ich kann ihn suchen, wenn er nicht da ist, aber ihn nicht hängen, wenn er nicht da ist.

Man könnte sagen wollen: «Da muß er doch auch dabei sein, wenn ich ihn suche».—Dann muß er auch dabei sein, wenn ich ihn nicht finde, und auch, wenn es ihn gar nicht gibt.

463. «*Den* hast du gesucht? Du konntest ja nicht einmal wissen, ob er da ist!»—Dieses Problem aber entsteht *wirklich* beim Suchen in der Mathe-

457. Sí; significar es como dirigirse hacia alguien.

458. «La orden ordena su ejecución.» Así pues, ¿conoce ya su ejecución antes de que ésta se dé?—Pero ésta era una proposición gramatical y dice: si una orden consiste en decir «¡Haz esto y aquello!», entonces se dice que «hacer esto y aquello» es la ejecución de la orden.

459. Decimos «La orden ordena *esto*—» y lo hacemos; pero también: «La orden ordena esto: debo...». Lo traducimos una vez en una proposición, otra en una demostración y otra en la acción.

460. ¿Podría justificarse una acción como ejecución de una orden de la siguiente manera: «Me has dicho 'Tráeme una flor amarilla' y esto me ha proporcionado un sentimiento de satisfacción, y por ello te la he traído»? ¿Acaso no habría que responder a esto: «Pero yo no te mandé traerme una flor que, debido a mis palabras, te proporcionara un sentimiento tal»?

461. ¿En qué medida anticipa la orden su ejecución?—¿En qué ordena ahora *eso* que luego será ejecutado?—Pero en realidad habría que decir: «lo que luego se ejecutará o no se ejecutará». Y esto no dice nada.

«Pero aun cuando mi deseo no determine lo que va a ser el caso, en cambio sí determina por así decir el tema de un hecho; tanto si éste cumple el deseo como si no.» No nos maravillamos —por así decir— de que alguien conozca el futuro; sino de que pueda, sin más, hacer profecías (correctas o falsas).

Como si la mera profecía, independientemente de que sea correcta o falsa, contuviera ya una sombra del futuro; a pesar de que no sabe nada sobre el futuro, y no puede saber menos que nada.

462. Lo puedo buscar cuando no está, pero no lo puedo colgar cuando no está.

Quizá se quisiera decir: «Pero tiene que estar por ahí cuando lo busco».—Entonces también tiene que estar por ahí cuando no lo encuentro e incluso cuando no existe en absoluto.

463. «¿*Ése* buscabas? ¡Ni siquiera podías saber si estaba ahí!»—Pero este problema surge *realmente* cuando se busca en la matemática. Por

matik. Man kann z.B. die Frage stellen: Wie war es möglich, nach der Dreiteilung des Winkels auch nur zu *suchen*?

464. Was ich lehren will, ist: von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen.

465. «Eine Erwartung ist so gemacht, daß, was immer kommt, mit ihr übereinstimmen muß oder nicht.»

Wenn man nun fragt: Ist also die Tatsache durch die Erwartung auf ja und nein bestimmt oder nicht,—d.h., ist es bestimmt, in welchem Sinne die Erwartung durch ein Ereignis—welches immer eintreffen mag—beantwortet werden wird; so muß man antworten «Ja; es sei denn, daß der Ausdruck der Erwartung unbestimmt ist, daß er etwa eine Disjunktion verschiedener Möglichkeiten enthält.»

466. Wozu denkt der Mensch? wozu ist es nütze?—Wozu *berechnet* er Dampfkessel und überläßt ihre Wandstärke nicht dem Zufall? Es ist doch nur Erfahrungstatsache, daß Kessel, die so berechnet wurden, nicht so oft explodieren! Aber so, wie er alles eher täte, als die Hand ins Feuer stecken, das ihn früher gebrannt hat, so wird er alles eher tun, als den Kessel nicht berechnen.—Da uns Ursachen aber nicht interessieren,—werden wir sagen: Die Menschen denken tatsächlich: sie gehen, z.B., auf diese Weise vor, wenn sie einen Dampfkessel bauen.—Kann nun ein so erzeugter Kessel nicht explodieren? O doch.

467. Denkt der Mensch also, weil Denken sich bewährt hat?—Weil er denkt, es sei vorteilhaft, zu denken?

(Erzieht er seine Kinder, weil es sich bewährt hat?)

468. Wie wäre herauszubringen: *warum* er denkt?

469. Und doch kann man sagen, das Denken habe sich bewährt. Es seien jetzt weniger Kesselexplosionen als früher, seit etwa die Wandstärken nicht mehr nach dem Gefühl bestimmt, sondern auf die und die Weise berechnet werden. Oder, seit man jede Berechnung eines Ingenieurs durch einen zweiten kontrollieren läßt.

470. *Manchmal* also denkt man, weil es sich bewährt hat.

ejemplo, se podría plantear la pregunta: ¿cómo fue posible siquiera que se *buscara* la trisección del ángulo?

464. Lo que quiero enseñar es: cómo pasar de un sinsentido no evidente a uno evidente.

465. «Una expectativa está hecha de tal modo que, sea lo que sea lo que venga, tiene que coincidir con ella o no.»

Si ahora se pregunta: así, pues, ¿está o no está el hecho determinado positiva o negativamente por la expectativa —es decir, está o no está determinado en qué sentido un suceso responde a una expectativa, sea cual sea el suceso que ocurra?; debemos contestar: «Sí; a no ser que la expresión de la expectativa sea indeterminada, que contenga, por ejemplo, una disyunción de posibilidades diversas».

466. ¿Para qué piensa el hombre?, ¿para qué sirve esto?—¿Para qué *calcula* calderas de vapor, en vez de dejar la resistencia de sus paredes al azar? ¡Al fin y al cabo es sólo un hecho de experiencia que las calderas así calculadas no explotan tan a menudo! Pero así como él haría cualquier otra cosa antes que meter la mano en el fuego que lo ha quemado antes, así también hará cualquier otra cosa menos dejar de calcular la caldera.—Pero como las causas no nos interesan, diremos: los seres humanos realmente piensan: por ejemplo, proceden así cuando construyen una caldera de vapor.—Ahora bien, ¿es posible que una caldera así producida explote? Claro que sí.

467. Así pues, ¿el hombre piensa porque el pensar ha dado buenos resultados?—¿Porque piensa que es ventajoso pensar?

(¿Educa a sus hijos porque eso ha dado buenos resultados?)

468. ¿Cómo se podría averiguar *por qué* piensa?

469. Y, con todo, puede decirse que el pensar ha dado buenos resultados. Ahora se dan menos explosiones de calderas que antes, desde que la resistencia de las paredes ya no se determina a ojo, sino que se calcula de tal y cual manera. O bien, desde que se hace que cada cálculo de un ingeniero sea controlado por otro.

470. Así pues, *a veces* uno piensa porque eso ha dado buenos resultados.

471. Wenn wir die Frage «warum» unterdrücken, werden wir oft erst die wichtigen *Tatsachen* gewahr; die dann in unseren Untersuchungen zu einer Antwort führen.

472. Die Natur des Glaubens an die Gleichförmigkeit des Geschehens wird vielleicht am klarsten im Falle, in dem wir Furcht vor dem Erwarteten empfinden. Nichts könnte mich dazu bewegen, meine Hand in die Flamme zu stecken,—obwohl ich mich doch *nur in der Vergangenheit* verbrannt habe.

473. Der Glaube, daß mich das Feuer brennen wird, ist von der Art der Furcht, daß es mich brennen wird.

474. Daß mich das Feuer brennen wird, wenn ich die Hand hineinstekke: das ist Sicherheit.

D.h., da sehen wir, was Sicherheit bedeutet. (Nicht nur, was das Wort «Sicherheit» bedeutet, sondern auch, was es mit ihr auf sich hat.)

475. Nach den Gründen zu einer Annahme gefragt, *besinnt* man sich auf diese Gründe. Geschieht hier dasselbe, wie wenn man darüber nachdenkt, was die Ursachen eines Ereignisses gewesen sein mögen?

476. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Gegenstand der Furcht und der Ursache der Furcht.

So ist das Gesicht, das uns Furcht, oder Entzücken, einflößt (der Gegenstand der Furcht, des Entzückens) darum nicht ihre Ursache, sondern—man könnte sagen—ihre Richtung.

477. «Warum glaubst du, daß du dich an der heißen Herdplatte verbrennen wirst?»—Hast du Gründe für diesen Glauben; und brauchst du Gründe?

478. Was für einen Grund habe ich, anzunehmen, daß mein Finger, wenn er den Tisch berührt, einen Widerstand spüren wird? Was für einen Grund, zu glauben, daß dieser Bleistift sich nicht schmerzlos durch meine Hand wird stecken lassen?—Wenn ich dies frage, melden sich hundert Gründe, die einander kaum zu Wort kommen lassen wollen. «Ich habe es doch selbst unzählige Male erfahren; und ebenso oft von ähnlichen Erfahrungen gehört; wenn es nicht so wäre, würde...; etc.»

471. Con frecuencia, sólo reprimiendo la pregunta «por qué» nos daremos cuenta de los *hechos* importantes; los cuales luego conducen, en nuestras investigaciones, a una respuesta.

472. La naturaleza de la creencia en la uniformidad de lo que ocurre resulta quizá lo más clara posible en el caso en que sentimos miedo ante lo esperado. Nada podría inducirme a meter mi mano en la llama —aunque *sólo en el pasado* me he quemado.

473. La creencia en que el fuego me va a quemar es del mismo tipo que el miedo a que me queme.

474. Que el fuego me va a quemar si meto en él la mano: esto es seguridad.

Es decir, ahí vemos lo que significa seguridad. (No sólo lo que significa la palabra «seguridad», sino también lo que conlleva.)

475. Cuando se nos pregunta por las razones de una suposición, nos *acordamos* de esas razones. ¿Ocurre aquí lo mismo que cuando uno reflexiona sobre cuáles pueden haber sido las causas de un acontecimiento?

476. Hay que distinguir entre el objeto del miedo y la causa del miedo.

Así, el rostro que nos produce miedo, o fascinación (el objeto del miedo, de la fascinación) no es por ello su causa, sino —podría decirse— su dirección.

477. «¿Por qué crees que te vas a quemar con el fogón caliente?» —¿Tienes razones para esta creencia; y necesitas razones?

478. ¿Qué razón tengo para suponer que cuando mi dedo toque la mesa notará una resistencia? ¿Qué razón tengo para creer que este lápiz no podrá atravesar mi mano sin producirme dolor?—Cuando pregunto esto, se manifiestan cientos de razones, que no se dejan hablar entre sí. «Lo he experimentado yo mismo incontables veces; y he oído también innumerables veces de experiencias parecidas; si no fuera así, entonces...; etcétera.»

479. Die Frage «Aus welchen Gründen glaubst du das?» könnte bedeuten: «Aus welchen Gründen leitest du das jetzt ab (hast du es jetzt abgeleitet)?» Aber auch: «Welche Gründe kannst du mir nachträglich für diese Annahme angeben?»

480. Man könnte also unter «Gründen» zu einer Meinung tatsächlich nur das verstehen, was Einer sich vorgesagt hat, ehe er zu der Meinung kam. Die Rechnung, die er tatsächlich ausgeführt hat. Wenn man nun fragte: Wie *kann* aber frühere Erfahrung ein Grund zur Annahme sein, es werde später das und das eintreffen?—so ist die Antwort: Welchen allgemeinen Begriff vom Grund zu solch einer Annahme haben wir denn? Diese Art Angabe über die Vergangenheit nennen wir eben Grund zur Annahme, es werde das in Zukunft geschehen.—Und wenn man sich wundert, daß wir ein solches Spiel spielen, dann berufe ich mich auf die *Wirkung* einer vergangenen Erfahrung (darauf, daß ein gebranntes Kind das Feuer fürchtet).

481. Wer sagte, er sei durch Angaben über Vergangenes nicht davon zu überzeugen, daß irgend etwas in Zukunft geschehen werde,—den würde ich nicht verstehen. Man könnte ihn fragen: was willst du denn hören? Was für Angaben nennst du Gründe dafür, das zu glauben? Was nennst du denn «überzeugen»? Welche Art des Überzeugens erwartest du dir?—Wenn *das* keine Gründe sind, was sind denn Gründe?—Wenn du sagst, das seien keine Gründe, so mußt du doch angeben können, was der Fall sein müßte, damit wir mit Recht sagen könnten, es seien Gründe für unsre Annahme vorhanden.

Denn wohlgemerkt: Gründe sind hier nicht Sätze: aus denen das Geglaubte logisch folgt.

Aber nicht, als ob man sagen könnte: fürs Glauben genügt eben weniger als für das Wissen.—Denn hier handelt es sich nicht um eine Annäherung an das logische Folgen.

482. Wir werden irregeführt durch die Ausdrucksweise: «Dieser Grund ist gut, denn er macht das Eintreffen des Ereignisses wahrscheinlich.» Hier ist es, als ob wir nun etwas weiteres über den Grund ausgesagt hätten, was ihn als Grund rechtfertigt; während mit dem Satz, daß dieser Grund das Eintreffen wahrscheinlich macht, nichts gesagt ist, wenn nicht, daß dieser Grund einem bestimmten Maßstab des guten Grundes entspricht,—der Maßstab aber nicht begründet ist!

479. La pregunta «¿Por qué razones crees esto?» podría significar: «¿De qué razones deduces esto ahora (lo has deducido ahora)?». Pero también: «¿Qué razones puedes darme posteriormente para esta suposición?».

480. Así pues, por «razones» de una opinión realmente se podría entender sólo lo que uno se ha dicho a sí mismo antes de llegar a esa opinión. El cálculo que realmente ha llevado a cabo. Si ahora se preguntase: ¿pero cómo *puede* la experiencia anterior ser una razón para la suposición de que más tarde ocurrirá esto o aquello?—La respuesta es: ¿qué concepto general de razón tenemos para una suposición de este tipo? Esta clase de indicación sobre el pasado es precisamente lo que llamamos una razón para la suposición de que en el futuro ocurrirá eso.—Y si uno se extraña de que juguemos un juego tal, entonces apelo al *efecto* de una experiencia pasada (a que un niño que se ha quemado teme el fuego).

481. A quien dijera que por medio de datos sobre el pasado no se le puede convencer de que algo va a ocurrir en el futuro —a ése yo no lo entendería. Se le podría preguntar: ¿qué quieres oír? ¿Qué clase de datos serían para ti razones para creer eso? ¿A qué llamas tú «convencerse»? ¿Qué tipo de convicción esperas tú?—Si *ésas* no son razones, entonces ¿cuáles lo son?—Si dices que ésas no son razones, entonces debes ser capaz de indicar qué cosa debería ser el caso para que pudiéramos decir justificadamente que existen razones para nuestra suposición.

Pues nótese bien: las razones no son en este caso proposiciones de las que se siga lógicamente lo creído.

Pero no se trata de que se pueda decir: para el creer basta menos que para el saber.—Pues aquí no se trata de una aproximación a la inferencia lógica.

482. Nos confunde el modo de expresión: «Esta razón es buena, pues hace probable que ocurra el suceso». Aquí es como si hubiéramos afirmado algo más sobre la razón, algo que la justifica como razón; mientras que con la proposición de que esta razón hace probable la ocurrencia no se dice nada, aparte de que esta razón corresponde a un determinado patrón de buenas razones —pero el patrón no está justificado.

490. Wie weiß ich, daß *dieser Gedankengang* mich zu dieser Handlung geführt hat?—Nun, es ist ein bestimmtes Bild: z.B., in einer experimentellen Untersuchung durch eine Rechnung zu einem weitern Experiment geführt werden. Es sieht *so* aus——und nun könnte ich ein Beispiel beschreiben.

491. Nicht: «ohne Sprache könnten wir uns nicht miteinander verständigen»—wohl aber: ohne Sprache können wir andre Menschen nicht so und so beeinflussen; können wir nicht Straßen und Maschinen bauen, etc. Und auch: Ohne den Gebrauch der Rede und der Schrift könnten sich Menschen nicht verständigen.

492. Eine Sprache erfinden, könnte heißen, auf Grund von Naturgesetzen (oder in Übereinstimmung mit ihnen) eine Vorrichtung zu bestimmtem Zweck erfinden; es hat aber auch den andern Sinn, dem analog, in welchem wir von der Erfindung eines Spiels reden.

Ich sage hier etwas über die Grammatik des Wortes «Sprache» aus, indem ich sie mit der Grammatik des Wortes «erfinden» in Verbindung bringe.

493. Man sagt: «Der Hahn ruft die Hühner durch sein Krähen herbei»—aber liegt dem nicht schon der Vergleich mit unsrer Sprache zu Grunde?—Wird der Aspekt nicht ganz verändert, wenn wir uns vorstellen, durch irgend eine physikalische Einwirkung setze das Krähen die Hühner in Bewegung?

Wenn aber gezeigt würde, in welcher Weise die Worte «Komm zu mir!» auf den Angesprochenen einwirken, sodaß am Schluß unter gewissen Bedingungen seine Beinmuskeln innerviert werden, etc.—würde jener Satz damit für uns den Charakter des Satzes verlieren?

494. Ich will sagen: Der Apparat unserer gewöhnlichen Sprache, unserer Wortsprache, ist *vor allem* das, was wir «Sprache» nennen; und dann anderes nach seiner Analogie oder Vergleichbarkeit mit ihr.

495. Es ist klar, ich kann durch Erfahrung feststellen, daß ein Mensch (oder Tier) auf ein Zeichen so reagiert, wie ich es will, auf ein anderes nicht. Daß z.B. ein Mensch auf das Zeichen «→» hin nach rechts, auf das Zeichen «←» nach links geht; daß er aber auf das Zeichen «o——|» nicht so reagiert wie auf «←», etc.

Ja, ich brauche gar keinen Fall zu erdichten, und nur den tatsächli-

490. ¿Cómo sé que *este curso de pensamiento* me ha conducido a esta acción?—Bueno, se trata de una figura determinada: por ejemplo, en una investigación experimental, el hecho de que un cálculo nos conduzca a otro experimento. Parece *así* —y ahora podría describir un ejemplo.

491. No: «Sin lenguaje no nos podríamos entender unos con otros» —pero sí: sin lenguaje no podemos influir de tal y cual manera en otras personas; no podemos construir carreteras y máquinas, etcétera. Y también: sin el uso del habla y de la escritura, los seres humanos no podrían entenderse.

492. Inventar un lenguaje podría significar inventar un aparato para un determinado propósito basándonos en leyes naturales (o de acuerdo con ellas); pero eso también tiene el otro sentido, análogo a aquel en que hablamos de inventar un juego.

Aquí digo algo sobre la gramática de la palabra «lenguaje», al conectarla con la gramática de la palabra «inventar».

493. Decimos: «El gallo llama a las gallinas con su canto» —¿pero acaso no nos basamos ya en una comparación con nuestro lenguaje?—¿No se modifica completamente el aspecto si nos imaginamos que, a través de cierta influencia física, el canto del gallo pone en movimiento a las gallinas?

Pero si se mostrara de qué modo las palabras «¡Ven a mí!» influyen en el interpelado, de manera que al fin, bajo ciertas condiciones, se inervan los músculos de sus piernas, etcétera —¿perdería entonces esa proposición para nosotros su carácter de proposición?

494. Quiero decir: el aparato de nuestro lenguaje corriente, de nuestro lenguaje verbal, es *sobre todo* lo que llamamos «lenguaje»; y luego otras cosas por su analogía o comparabilidad con eso.

495. Está claro que por experiencia puedo comprobar que un hombre (o un animal) reacciona a un signo como yo quiero, a otro en cambio no. Por ejemplo, que un hombre reacciona ante el signo «→» yendo hacia la derecha, ante el signo «←» yendo hacia la izquierda; pero que ante el signo «o——|» no reacciona igual que ante «←», etcétera.

De hecho, ni siquiera necesito inventar casos; basta con considerar el hecho de que únicamente con la lengua alemana puedo dirigir la

chen betrachten, daß ich einen Menschen, der nur Deutsch gelernt hat, nur mit der deutschen Sprache lenken kann. (Denn das Lernen der deutschen Sprache betrachte ich nun als ein Einstellen des Mechanismus auf eine gewisse Art der Beeinflussung; und es kann uns gleich sein, ob der Andre die Sprache gelernt hat, oder vielleicht schon von Geburt so gebaut ist, daß er auf die Sätze der deutschen Sprache so reagiert wie der gewöhnliche Mensch, wenn er Deutsch gelernt hat.)

496. Grammatik sagt nicht, wie die Sprache gebaut sein muß, um ihren Zweck zu erfüllen, um so und so auf Menschen zu wirken. Sie beschreibt nur, aber erklärt in keiner Weise, den Gebrauch der Zeichen.

497. Man kann die Regeln der Grammatik «willkürlich» nennen, wenn damit gesagt sein soll, der *Zweck* der Grammatik sei nur der der Sprache.

Wenn Einer sagt «Hätte unsere Sprache nicht diese Grammatik, so könnte sie diese Tatsachen nicht ausdrücken»—so frage man sich, was hier das «*könnte*» bedeutet.

498. Wenn ich sage, der Befehl «Bring mir Zucker!» und «Bring mir Milch!» hat Sinn, aber nicht die Kombination «Milch mir Zucker», so heißt das nicht, daß das Aussprechen dieser Wortverbindung keine Wirkung hat. Und wenn sie nun die Wirkung hat, daß der Andre mich anstarrt und den Mund aufsperrt, so nenne ich sie deswegen nicht den Befehl, mich anstarren etc., auch wenn ich gerade diese Wirkung hätte hervorbringen wollen.

499. Zu sagen «Diese Wortverbindung hat keinen Sinn» schließt sie aus dem Bereich der Sprache aus und umgrenzt dadurch das Gebiet der Sprache. Wenn man aber eine Grenze zieht, so kann das verschiedenerlei Gründe haben. Wenn ich einen Platz mit einem Zaun, einem Strich, oder sonst irgendwie umziehe, so kann das den Zweck haben, jemand nicht hinaus, oder nicht hinein zu lassen; es kann aber auch zu einem Spiel gehören, und die Grenze soll etwa von den Spielern übersprungen werden; oder es kann andeuten, wo der Besitz eines Menschen aufhört und der des andern anfängt; etc. Ziehe ich also eine Grenze, so ist damit noch nicht gesagt, weshalb ich sie ziehe.

500. Wenn gesagt wird, ein Satz sei sinnlos, so ist nicht, quasi, sein Sinn sinnlos. Sondern eine Wortverbindung wird aus der Sprache ausgeschlossen, aus dem Verkehr gezogen.

atención de una persona que sólo ha aprendido el alemán. (Pues considero el aprendizaje de la lengua alemana como el ajustar el mecanismo a un determinado tipo de influencia; y puede que nos dé igual si el otro ha aprendido la lengua, o bien quizá de nacimiento está ya constituido de tal modo que reacciona ante las proposiciones de la lengua alemana igual que el hombre corriente que ha aprendido alemán.)

496. La gramática no dice cómo tiene que estar construido el lenguaje para que cumpla su propósito, para que influya en los seres humanos de tal y cual manera. Sólo describe el uso de los signos, pero no lo explica en modo alguno.

497. A las reglas de la gramática se las puede llamar «arbitrarias», si con ello se quiere decir que el *propósito* de la gramática es sólo el mismo que el del lenguaje.

Cuando alguien dice «Si nuestro lenguaje no tuviera esta gramática, no podría expresar estos hechos» —hay que preguntarse lo que significa aquí «podría».

498. Cuando digo que la orden «¡Tráeme azúcar!» y «¡Tráeme leche!» tiene sentido, pero no la combinación «Leche me azúcar», esto no quiere decir que el pronunciar esta combinación de palabras no tiene ningún efecto. Y si tiene el efecto de que el otro se me quede mirando y abra la boca, no por ello digo que se trata de la orden de quedárseme mirando, etcétera, incluso si yo hubiera querido producir precisamente este efecto.

499. Decir «Esta combinación de palabras no tiene ningún sentido» la excluye del dominio del lenguaje y delimita así el campo del lenguaje. Pero trazar un límite puede tener muy diversas razones. Si yo rodeo un lugar mediante una valla, una línea o de alguna otra manera, puede que esto tenga el propósito de no dejar que alguien salga o entre; pero también puede que forme parte de un juego y que el límite tenga que ser saltado por los jugadores; o puede indicar dónde termina la propiedad de una persona y empieza la de otra; etcétera. Así, pues, si trazo un límite, con ello no se dice para qué lo trazo.

500. Cuando se dice que una oración carece de sentido, no es como si su sentido careciera de sentido. Sino que una cierta combinación de palabras se excluye del lenguaje, se retira de la circulación.

501. «Der Zweck der Sprache ist, Gedanken auszudrücken.»—So ist es wohl der Zweck jedes Satzes, einen Gedanken auszudrücken. Welchen Gedanken drückt also z.B. der Satz «Es regnet» aus?

502. Die Frage nach dem Sinn. Vergleiche:
«Dieser Satz hat Sinn.»—«Welchen?»
«Diese Wortreihe ist ein Satz.»—«Welcher?»

503. Wenn ich jemandem einen Befehl gebe, so ist es mir *ganz genug*, ihm Zeichen zu geben. Und ich würde nie sagen: Das sind ja nur Worte, und ich muß hinter die Worte dringen. Ebenso, wenn ich jemand etwas gefragt hätte, und er gibt mir eine Antwort (also ein Zeichen), bin ich zufrieden—das war es, was ich erwartete—und wende nicht ein: Das ist ja eine bloße Antwort.

504. Wenn man aber sagt: «Wie soll ich wissen, was er meint, ich sehe ja nur seine Zeichen», so sage ich: «Wie soll *er* wissen, was er meint, er hat ja auch nur seine Zeichen.»

505. Muß ich einen Befehl verstehen, ehe ich nach ihm handeln kann?—Gewiß! sonst wüßtest du ja nicht, was du zu tun hast.—Aber vom *Wissen* zum Tun ist ja wieder ein Sprung!—

506. Der Zerstreute, der auf den Befehl «Rechts um!» sich nach links dreht, und nun, an die Stirn greifend, sagt «Ach so—rechts um» und rechts um macht.—Was ist ihm eingefallen? Eine Deutung?

507. «Ich sage das nicht nur, ich meine auch etwas damit.»—Wenn man sich überlegt, was dabei in uns vorgeht, wenn wir Worte *meinen* (und nicht nur sagen), so ist es uns, als wäre dann etwas mit diesen Worten gekuppelt, während sie sonst leerliefen.—Als ob sie gleichsam in uns eingriffen.

508. Ich sage einen Satz: «Das Wetter ist schön»; aber die Worte sind doch willkürliche Zeichen—setzen wir also an ihrer Statt diese: «a b c d». Aber nun kann ich, wenn ich dies lese, mit ihm nicht ohne weiteres den obigen Sinn verbinden.—Ich bin nicht gewöhnt, könnte ich sagen, statt «das» «a», statt «Wetter» «b» zu sagen, etc. Aber damit meine ich nicht, ich sei nicht gewöhnt, mit «a» sofort das Wort «das» zu assoziieren, sondern ich bin nicht gewöhnt, «a» *an der Stelle* von «das» zu ge-

501. «La finalidad del lenguaje es expresar pensamientos.»—Así, pues, la finalidad de cada oración sería expresar un pensamiento. ¿Qué pensamiento expresa, por ejemplo, la oración «Llueve»?

502. La pregunta por el sentido. Compárese:
«Esta oración tiene sentido.»—«¿Cuál?»
«Esta serie de palabras es una oración.»—«¿Cuál?»

503. Cuando le doy una orden a alguien, es *completamente suficiente* para mí hacerle signos. Y yo no diría nunca: esto sólo son palabras, tengo que traspasar las palabras. Asimismo, cuando yo le pregunto algo a alguien y me da una respuesta (o sea, un signo), estoy satisfecho —esto era lo que yo esperaba— y no objeto: esto no es sino una mera respuesta.

504. Pero si se dice: «Cómo he de saber qué quiere decir él, si sólo veo sus signos», entonces contesto: «Cómo ha de saber *él* qué quiere decir, si también él tiene solamente sus signos».

505. ¿Tengo que entender una orden antes de poder actuar de acuerdo con ella?—Claro; de lo contrario, no sabrías lo que tienes que hacer.—¡Pero del *saber* al hacer hay de nuevo un salto!—

506. El distraído, que a la orden «¡A la derecha!» se da vuelta a la izquierda, y después, dándose un golpe en la frente, dice «¡Ah!, a la derecha» y se da vuelta a la derecha.—¿Qué se le ha ocurrido? ¿Una interpretación?

507. «No sólo digo esto, también quiero decir algo con ello.»—Cuando reflexionamos sobre lo que pasa en nosotros cuando *queremos decir* algo con las palabras (y no sólo las decimos), nos parece como si algo estuviera acoplado a esas palabras, que de lo contrario marcharían en el vacío.—Es como si nos penetraran.

508. Digo una oración: «Hace buen tiempo»; pero sabemos que las palabras son signos arbitrarios —pongamos pues en su lugar éstas: «a b c». Pero ahora, cuando leo esto, no les puedo asociar sin más el sentido anterior.—No estoy acostumbrado, podría decir, a decir «a» en vez de «hace», «b» en vez de «buen», etcétera. Pero con ello no quiero decir que no estoy acostumbrado a asociar a «a» la palabra «hace», sino que no estoy acostumbrado a usar «a» *en lugar de*

brauchen—also in der Bedeutung von «das». (Ich beherrsche diese Sprache nicht.)

(Ich bin nicht gewöhnt, Temperaturen in Fahrenheit-Graden zu messen. Darum '*sagt*' mir eine solche Temperaturangabe nichts.)

509. Wie, wenn wir jemanden fragten «Inwiefern sind diese Worte eine Beschreibung dessen, was du siehst?»—und er antwortet: «Ich *meine* das mit diesen Worten.» (Er sah etwa auf eine Landschaft.) Warum ist diese Antwort «Ich *meine* das...» gar keine Antwort?

Wie *meint* man, was man vor sich sieht, mit Worten?

Denke, ich sagte «a b c d» und meine damit: Das Wetter ist schön. Ich hatte nämlich beim Aussprechen dieser Zeichen das Erlebnis, welches normalerweise nur der hätte, der jahraus jahrein «a» in der Bedeutung von «das», «b» in der Bedeutung von «Wetter», usw., gebraucht hat.—Sagt dann «a b c d»: das Wetter ist schön?

Welches soll das Kriterium dafür sein, daß ich *dies* Erlebnis hatte?

510. Mach diesen Versuch: Sag «Hier ist es kalt» und *meine* «Hier ist es warm». Kannst du es?—Und was tust du dabei? Und gibt es nur eine Art, das zu tun?

511. Was heißt es denn: «entdecken, daß eine Aussage keinen Sinn hat»?—Und was heißt das: «Wenn ich etwas damit meine, muß es doch Sinn haben»?—Wenn ich etwas damit meine?—Wenn ich *was* damit meine?!—Man will sagen: der sinnvolle Satz ist der, den man nicht nur sagen, sondern den man auch denken kann.

512. Es scheint, als könnte man sagen: «Die Wortsprache läßt unsinnige Wortzusammenstellungen zu, die Sprache der Vorstellung aber nicht unsinnige Vorstellungen.»—Also die Sprache der Zeichnung auch nicht unsinnige Zeichnungen? Denke, es wären Zeichnungen, nach denen Körper modelliert werden sollen. Dann haben manche Zeichnungen Sinn, manche keinen.—Wie, wenn ich mir unsinnige Wortzusammenstellungen vorstelle?

513. Betrachte diese Ausdrucksform: «Mein Buch hat soviel Seiten, wie eine Lösung der Gleichung $x^3 + 2x - 3 = 0$ beträgt.» Oder: «Die Zahl meiner Freunde ist n und $n^2 + 2n + 2 = 0$.» Hat dieser Satz Sinn? Es ist ihm unmittelbar nicht anzukennen. Man sieht an diesem Beispiel, wie es

«hace» —o sea, con el significado de «hace». (No domino este lenguaje.)

(No estoy acostumbrado a medir la temperatura en grados Fahrenheit. Por eso, una indicación tal de temperatura no me '*dice*' nada.)

509. ¿Qué tal si preguntáramos a alguien «¿En qué medida son estas palabras una descripción de lo que ves?» —y él respondiera: «Con estas palabras *quiero decir* esto»? (Supongamos que estaba contemplando un paisaje.) ¿Por qué esta respuesta «*quiero decir* esto...» no es una respuesta en absoluto?

¿Cómo *significa* uno con palabras lo que ve ante sí?

Supón que digo «a b c» y con ello significo: hace buen tiempo. Es decir, al pronunciar estos signos tuve la vivencia que normalmente sólo tendría quien año tras año hubiera usado «a» con el significado de «hace», «b» con el de «buen», etcétera. ¿Dice entonces «a b c»: hace buen tiempo?

¿Cuál ha de ser el criterio para decidir que yo he tenido *esta* vivencia?

510. Haz este experimento: *Di* «Aquí hace frío» y *significa* «Aquí hace calor». ¿Lo puedes hacer?—¿Y qué haces cuando lo haces? ¿Y hay sólo una manera de hacerlo?

511. ¿Qué significa: «descubrir que un enunciado no tiene ningún sentido»?—Y, ¿qué significa esto: «Si significo algo con él, debe tener sentido»?—¿Si quiero decir algo con él?—¡¿Si significo *qué* con él?!—Queremos decir: la oración con sentido es aquella que no sólo podemos decir, sino también pensar.

512. Parece como si pudiéramos decir: «El lenguaje verbal admite combinaciones de palabras sin sentido, en cambio, el lenguaje de la imaginación no admite imágenes sin sentido».—Entonces, ¿el lenguaje del dibujo tampoco admite dibujos sin sentido? Supón que se tratara de dibujos, de acuerdo con los cuales hubiera que modelar cuerpos. Entonces, algunos dibujos tendrían sentido, otros no.—¿Qué tal si me imagino combinaciones de palabras sin sentido?

513. Considera esta forma de expresión: «El número de páginas de mi libro es el mismo que una solución de la ecuación $x^3 + 2x - 3 = 0$». O bien: «El número de mis amigos es n y $n^2 + 2n + 2 = 0$». ¿Tiene

zugehen kann, daß etwas aussieht wie ein Satz, den wir verstehen, was doch keinen Sinn ergibt.

(Dies wirft ein Licht auf den Begriff 'Verstehen' und 'Meinen'.)

514. Ein Philosoph sagt: er verstehe den Satz «Ich bin hier», meine etwas mit ihm, denke etwas,—auch wenn er sich gar nicht darauf besinnt, wie, bei welcher Gelegenheit, dieser Satz verwendet wird. Und wenn ich sage «Die Rose ist auch im Finstern rot», so siehst du diese Röte im Finstern förmlich vor dir.

515. Zwei Bilder der Rose im Finstern. Das eine ist ganz schwarz; denn die Rose ist unsichtbar. Im andern ist sie in allen Einzelheiten gemalt und von Schwärze umgeben. Ist eines von ihnen richtig, das andere falsch? Reden wir nicht von einer weißen Rose im Finstern und von einer roten Rose im Finstern? Und sagen wir nicht doch, sie ließen sich im Finstern nicht unterscheiden?

516. Es scheint klar: wir verstehen, was die Frage bedeutet «Kommt die Ziffernfolge 7777 in der Entwicklung von π vor?» Es ist ein deutscher Satz; man kann zeigen, was es heißt, 415 komme in der Entwicklung von π vor; und ähnliches. Nun, soweit solche Erklärungen reichen, soweit, kann man sagen, versteht man jene Frage.

517. Es fragt sich: Können wir uns denn darin nicht irren, daß wir eine Frage verstehen?

Denn mancher mathematische Beweis führt uns eben dazu zu sagen, daß wir uns *nicht* vorstellen können, was wir glaubten, uns vorstellen zu können. (Z.B. die Konstruktion des Siebenecks.) Er führt uns dazu, zu revidieren, was uns als der Bereich des Vorstellbaren galt.

518. Sokrates zu Theaitetos: «Und wer vorstellt, sollte nicht *etwas* vorstellen?»—Th.: «Notwendig.»—Sok.: «Und wer etwas vorstellt, nichts Wirkliches?»—Th.: «So scheint es.»

Und wer malt, sollte nicht etwas malen—und wer etwas malt, nichts Wirkliches?—Ja, was ist das Objekt des Malens: das Menschenbild (z.B.) oder der Mensch, den das Bild darstellt?

sentido esta oración? No se puede ver inmediatamente. Con este ejemplo se puede observar lo que puede ocurrir cuando algo parece una oración que entendemos, pero que no tiene ningún sentido.

(Esto arroja luz sobre los conceptos de 'entender' y 'significar'.)

514. Un filósofo dice que él entiende la proposición «Estoy aquí», que significa algo con ella, que piensa algo —incluso si no se acuerda en absoluto de cómo, en qué ocasiones, se emplea esta oración. Y cuando digo «La rosa también es roja en la oscuridad», tú ves realmente ante ti esa rojez en la oscuridad.

515. Dos figuras de la rosa en la oscuridad. Una de ellas es completamente negra; pues la rosa es invisible. En la otra está pintada con todo detalle y rodeada de negro. ¿Es una de ellas correcta y la otra falsa? ¿Acaso no hablamos de una rosa blanca en la oscuridad y de una rosa roja en la oscuridad? ¿Y acaso no decimos, sin embargo, que no se pueden distinguir en la oscuridad?

516. Parece claro: entendemos lo que significa la pregunta «¿Ocurre la serie de cifras 7777 en el desarrollo de π?». Es una proposición del castellano; puede mostrarse lo que quiere decir que 415 ocurre en el desarrollo de π; y cosas parecidas. Ahora bien, en la medida en que basten estas explicaciones, en esta medida, puede decirse, se entiende aquella pregunta.

517. Nos preguntamos: ¿acaso no nos podemos equivocar al creer que entendemos una pregunta?

Pues algunas pruebas matemáticas nos conducen precisamente a decir que *no* nos podemos imaginar lo que creíamos podernos imaginar. (Por ejemplo, la construcción del heptágono.) Nos lleva a revisar lo que considerábamos el dominio de lo imaginable.

518. Sócrates a Teeteto: «Y quien imagina, ¿no debe imaginarse *algo*?».—T.: «Necesariamente».—S.: «Y si alguien imagina algo, ¿no debe imaginarse algo real?».—T.: «Así parece».

Y quien pinta, ¿no debería pintar algo? —y si alguien pinta algo, ¿no debe ser algo real?—Bueno, ¿cuál es el objeto del pintar: la figura de un hombre (por ejemplo) o el hombre al que representa la figura?

519. Man will sagen: ein Befehl sei ein Bild der Handlung, die nach ihm ausgeführt wurde; aber auch, ein Bild der Handlung, die nach ihm ausgeführt werden *soll*.

520. «Wenn man auch den Satz als Bild eines möglichen Sachverhalts auffaßt und sagt, er zeige die Möglichkeit des Sachverhalts, so kann doch der Satz bestenfalls tun, was ein gemaltes, oder plastisches Bild, oder ein Film, tut; und er kann also jedenfalls nicht hinstellen, was nicht der Fall ist. Also hängt es ganz von unserer Grammatik ab, was (logisch) möglich genannt wird, und was nicht,—nämlich eben was sie zuläßt?»

—Aber das ist doch willkürlich!—Ist es willkürlich?—Nicht mit jeder satzartigen Bildung wissen wir etwas anzufangen, nicht jede Technik hat eine Verwendung in unserm Leben, und wenn wir in der Philosophie versucht sind, etwas ganz Unnützes unter die Sätze zu zählen, so geschieht es oft, weil wir uns seine Anwendung nicht genügend überlegt haben.

521. Vergleiche 'logisch möglich' mit 'chemisch möglich'. Chemisch möglich könnte man etwa eine Verbindung nennen, für die es eine Strukturformel mit den richtigen Valenzen gibt (etwa H-O-O-O-H). Eine solche Verbindung muß natürlich nicht existieren; aber auch einer Formel HO_2 kann nicht weniger in der Wirklichkeit entsprechen als keine Verbindung.

522. Wenn wir den Satz mit einem Bild vergleichen, so müssen wir bedenken, ob mit einem Porträt (einer historischen Darstellung) oder mit einem Genrebild. Und beide Vergleiche haben Sinn.

Wenn ich ein Genrebild anschaue, so 'sagt' es mir etwas, auch wenn ich keinen Augenblick glaube (mir einbilde), die Menschen, die ich darin sehe, seien wirklich, oder es habe wirkliche Menschen in dieser Situation gegeben. Denn wie, wenn ich fragte: «*Was* sagt es mir denn?»

523. «Das Bild sagt mir sich selbst»—möchte ich sagen. D.h., daß es mir etwas sagt, besteht in seiner eigenen Struktur, in *seinen* Formen und Farben. (Was hieße es, wenn man sagte «Das musikalische Thema sagt mir sich selbst»?)

519. Queremos decir: una orden es una figura de la acción que fue ejecutada de acuerdo con ella; pero también, una figura de la acción que *debe* ser ejecutada de acuerdo con ella.

520. «Incluso si una proposición se concibe como una figura de un posible estado de cosas y decimos que muestra la posibilidad de ese estado de cosas, con todo, la proposición sólo puede hacer, en el mejor de los casos, lo que hace una figura pintada o plástica, o también una película; y por lo tanto, en ningún caso puede representar lo que no es el caso. ¿O sea que depende enteramente de nuestra gramática a qué se llama (lógicamente) posible y a qué no —a saber, precisamente lo que ésta admite?»—¡Pero esto es arbitrario!—¿Es arbitrario?—No con toda construcción proposicional sabemos qué hacer, no toda técnica tiene un empleo en nuestra vida, y cuando en la filosofía estamos tentados a contar entre las proposiciones algo completamente inútil, esto sucede a menudo porque no hemos reflexionado lo suficiente sobre su aplicación.

521. Compárese 'lógicamente posible' con 'químicamente posible'. Se podría denominar químicamente posible a una combinación para la que hubiera una fórmula estructural con las valencias correctas (por ejemplo, H-O-O-O-H). Naturalmente, una combinación tal no tiene por qué existir; pero incluso a una fórmula como HO_2 no le puede corresponder en la realidad algo menos que simplemente el hecho de que no haya ninguna combinación así.

522. Cuando comparamos la proposición con una figura, debemos tener en cuenta si la comparamos con un retrato (una representación histórica) o con una pintura de género. Y ambas comparaciones tienen sentido.

Cuando contemplo una pintura de género me 'dice' algo, aunque ni por un instante yo crea (me imagine) que las personas que veo allí son reales o que haya habido personas reales en esa situación. Pues, qué tal si yo preguntara: «¿*Qué* me dice entonces?».

523. «La figura me dice lo que es ella misma» —quisiera decir. Esto es, el hecho de que me diga algo consiste en *su* propia estructura, en *sus* formas y colores. (¿Qué significaría que alguien dijera «El tema musical me dice lo que es él mismo»?)

524. Sieh es nicht als selbstverständlich an, sondern als ein merkwürdiges Faktum, daß uns Bilder und erdichtete Erzählungen Vergnügen bereiten; unsern Geist beschäftigen.

(«Sieh es nicht als selbstverständlich an»—das heißt: Wundere dich darüber so, wie über anderes, was dich beunruhigt. Dann wird das Problematische verschwinden, indem du die eine Tatsache so wie die andere hinnimmst.)

((Übergang von einem offenkundigen zu einem nichtoffenkundigen Unsinn.))

525. «Nachdem er das gesagt hatte, verließ er sie wie am vorigen Tage.»—Verstehe ich diesen Satz? Verstehe ich ihn ebenso, wie ich es täte, wenn ich ihn im Verlaufe einer Mitteilung hörte? Steht er isoliert da, so würde ich sagen, ich weiß nicht, wovon er handelt. Ich wüßte aber doch, wie man diesen Satz etwa gebrauchen könnte; ich könnte selbst einen Zusammenhang für ihn erfinden.

(Eine Menge wohlbekannter Pfade führen von diesen Worten aus in alle Richtungen.)

526. Was heißt es, ein Bild, eine Zeichnung zu verstehen? Auch da gibt es Verstehen und Nichtverstehen. Und auch da können diese Ausdrücke verschiedenerlei bedeuten. Das Bild ist etwa ein Stilleben; einen Teil davon aber verstehe ich nicht: ich bin nicht fähig, dort Körper zu sehen, sondern sehe nur Farbflecke auf der Leinwand.—Oder ich sehe alles körperlich, aber es sind Gegenstände, die ich nicht kenne (sie schauen aus wie Geräte, aber ich kenne ihren Gebrauch nicht).—Vielleicht aber kenne ich die Gegenstände, verstehe aber, in anderem Sinne—ihre Anordnung nicht.

527. Das Verstehen eines Satzes der Sprache ist dem Verstehen eines Themas in der Musik viel verwandter, als man etwa glaubt. Ich meine es aber so: daß das Verstehen des sprachlichen Satzes näher, als man denkt, dem liegt, was man gewöhnlich Verstehen des musikalischen Themas nennt. Warum sollen sich Stärke und Tempo gerade in *dieser* Linie bewegen? Man möchte sagen: «Weil ich weiß, was das alles heißt.» Aber was heißt es? Ich wüßte es nicht zu sagen. Zur 'Erklärung' könnte ich es mit etwas anderem vergleichen, was denselben Rhythmus (ich meine, dieselbe Linie) hat. (Man sagt: «Siehst du nicht, das ist, als würde eine Schlußfolgerung gezogen» oder: «Das ist gleichsam eine Parenthese», etc. Wie begründet man solche Vergleiche?—Da gibt es verschiedenartige Begründungen.)

524. No lo tomes como evidente, sino como un hecho curioso, el que las figuras y las narraciones inventadas nos proporcionen placer; que ocupen nuestro espíritu.

(«No lo tomes como evidente» —esto significa: asómbrate sobre esto al igual que sobre lo demás que te inquieta. Entonces desaparecerá lo problemático, cuando aceptes un hecho lo mismo que el otro.)

((Transición de un sinsentido evidente a uno no-evidente.))

525. «Después de haber dicho esto, la dejó como en el día anterior.»—¿Entiendo esta oración? ¿La entiendo al igual que si la hubiera oído en el curso de una narración? Si aparece ahí aislada, entonces yo diría que no sé de qué trata. No obstante, yo sabría cómo se podría usar esta oración; yo mismo podría inventar un contexto para ella.

(Toda una serie de caminos bien conocidos conducen de estas palabras hacia todas las direcciones.)

526. ¿Qué significa entender una figura, un dibujo? También aquí hay entender y no entender. Y también aquí podrían significar estas expresiones cosas distintas. Supóngase que la figura es una naturaleza muerta; pero una parte de la misma no la entiendo: no soy capaz de ver allí cuerpos, sino que sólo veo manchas de colores sobre el lienzo.— O bien veo que todo son cuerpos, pero se trata de objetos que no conozco (parecen aparatos, pero no conozco su uso).—Pero quizá conozco los objetos, pero, en otro sentido, no entiendo su ordenación.

527. Entender una oración del lenguaje se parece mucho más de lo que se cree a entender un tema en música. Pero con ello quiero decir lo siguiente: que entender una oración lingüística se acerca más de lo que se cree a lo que usualmente se llama entender un tema musical. ¿Por qué tienen que desarrollarse justamente de *esta* manera la intensidad y el ritmo? Quisiéramos decir: «Porque sé lo que significa todo esto». ¿Pero qué significa? No sabría decirlo. Para 'explicarlo' podría compararlo con otra cosa que tuviera el mismo ritmo (quiero decir, el mismo desarrollo). (Decimos: «¿No ves? Es como si sacáramos una conclusión», o bien: «Esto es como un paréntesis», etcétera. ¿Cómo se justifican tales comparaciones?—Hay justificaciones de muy diversos tipos.)

528. Man könnte sich Menschen denken, die etwas einer Sprache nicht ganz Unähnliches besäßen: Lautgebärden, ohne Wortschatz oder Grammatik. ('Mit Zungen reden.')

529. «Was wäre aber hier die Bedeutung der Laute?»—Was ist sie in der Musik? Wenn ich auch gar nicht sagen will, daß diese Sprache der klanglichen Gebärden mit Musik verglichen werden müßte.

530. Es könnte auch eine Sprache geben, in deren Verwendung die 'Seele' der Worte keine Rolle spielt. In der uns z.B. nichts daran liegt, ein Wort durch ein beliebig erfundenes neues zu ersetzen.

531. Wir reden vom Verstehen eines Satzes in dem Sinne, in welchem er durch einen andern ersetzt werden kann, der das Gleiche sagt; aber auch in dem Sinne, in welchem er durch keinen andern ersetzt werden kann. (So wenig wie ein musikalisches Thema durch ein anderes.)

Im einen Fall ist der Gedanke des Satzes, was verschiedenen Sätzen gemeinsam ist; im andern, etwas, was nur diese Worte, in diesen Stellungen, ausdrücken. (Verstehen eines Gedichts.)

532. So hat also «verstehen» hier zwei verschiedene Bedeutungen?—Ich will lieber sagen, diese Gebrauchsarten von «verstehen» bilden seine Bedeutung, meinen *Begriff* des Verstehens.

Denn ich *will* «verstehen» auf alles das anwenden.

533. Wie kann man aber in jenem zweiten Falle den Ausdruck erklären, das Verständnis übermitteln? Frage dich: Wie *führt* man jemand zum Verständnis eines Gedichts, oder eines Themas? Die Antwort darauf sagt, wie man hier den Sinn erklärt.

534. Ein Wort in dieser Bedeutung *hören*. Wie seltsam, daß es so etwas gibt!

So phrasiert, so betont, so gehört, ist der Satz der Anfang eines Übergangs zu *diesen* Sätzen, Bildern, Handlungen.

((Eine Menge wohlbekannter Pfade führen von diesen Worten aus in alle Richtungen.))

535. Was geschieht, wenn wir lernen, den Schluß einer Kirchentonart als Schluß zu *empfinden*?

528. Uno podría imaginarse seres humanos que poseyeran algo no del todo diferente a un lenguaje: gruñidos, sin vocabulario o gramática. ('Hablar con la lengua.')

529. «Pero ¿qué sería aquí el significado de los sonidos?»—¿Cuál es éste en la música? Aunque no quiero decir en absoluto que este lenguaje de gruñidos debiera compararse con la música.

530. Podría haber también un lenguaje en cuyo empleo el 'alma' de las palabras no jugara ningún papel. En el que, por ejemplo, no nos importara sustituir una palabra cualquiera por otra inventada libremente.

531. Hablamos de entender una oración en el sentido en que ésta puede ser sustituida por otra que diga lo mismo; pero también en el sentido en que no puede ser sustituida por ninguna otra. (Como tampoco un tema musical se puede sustituir por otro.)

En el primer caso es el pensamiento de la proposición lo que es común a diversas proposiciones; en el segundo, se trata de algo que sólo esas palabras, en esa posición, pueden expresar. (Entender un poema.)

532. Así, pues, ¿«entender» tiene aquí dos significados distintos? —Prefiero decir que estas especies de uso de «entender» constituyen su significado, mi *concepto* de entender.

Pues *quiero* aplicar «entender» a todo eso.

533. ¿Pero cómo se puede explicar, en el segundo caso, la expresión, cómo se puede transmitir la comprensión? Pregúntate: ¿cómo *hacemos* que alguien entienda un poema o un tema musical? La respuesta a esto dice cómo se explica aquí el sentido.

534. *Oír* una palabra con este significado particular. ¡Qué extraño que exista algo así!

Así construida, así acentuada, así oída resulta ser una proposición el principio de una transición a *esas* proposiciones, figuras, acciones.

((Toda una serie de caminos bien conocidos conduce de estas palabras hacia todas las direcciones.))

535. ¿Qué ocurre cuando aprendemos a *sentir* como final el final de un modo de música religiosa?

536. Ich sage: «Dieses Gesicht (das den Eindruck der Furchtsamkeit macht) kann ich mir auch als ein mutiges denken.» Damit meinen wir nicht, daß ich mir vorstellen kann, wie jemand mit diesem Gesicht etwa einem Andern das Leben retten kann (das kann man sich natürlich zu jedem Gesicht vorstellen). Ich rede vielmehr von einem Aspekt des Gesichtes selbst. Was ich meine, ist auch nicht, ich könnte mir vorstellen, daß dieser Mensch sein Gesicht in ein mutiges, im gewöhnlichen Sinn, verändern kann; wohl aber, daß es auf ganz bestimmtem Wege in ein solches übergehen kann. Die Umdeutung eines Gesichtsausdrucks ist zu vergleichen der Umdeutung eines Akkords in der Musik, wenn wir ihn einmal als Überleitung in diese, einmal in jene Tonart empfinden.

537. Man kann sagen «Ich lese die Furchtsamkeit in diesem Gesicht», aber jedenfalls scheint mit dem Gesicht Furchtsamkeit nicht bloß assoziiert, äußerlich verbunden; sondern die Furcht lebt in den Gesichtszügen. Wenn sich die Züge ein wenig ändern, so können wir von einer entsprechenden Änderung der Furcht reden. Würden wir gefragt: «Kannst du dir dieses Gesicht auch als Ausdruck des Mutes denken?»—so wüßten wir, gleichsam, nicht, wie wir den Mut in diesen Zügen unterbringen sollten. Ich sage dann etwa: «Ich weiß nicht, was das hieße, wenn dieses Gesicht ein mutiges Gesicht ist». Aber wie sieht die Lösung so einer Frage aus? Man sagt etwa: «Ja, jetzt versteh ich es: das Gesicht ist sozusagen gleichgültig gegen die Außenwelt.» Wir haben also Mut hineingedeutet. Der Mut, könnte man sagen, *paßt* jetzt wieder auf das Gesicht. Aber *was* paßt hier *worauf*?

538. Es ist ein verwandter Fall (obwohl es vielleicht nicht so scheinen möchte), wenn wir uns z.B. darüber wundern, daß im Französischen das prädikative Adjektiv mit einem Substantiv im Geschlecht übereinstimmt, und wenn wir uns dies so erklären: Sie meinen «der Mensch ist *ein guter*».

539. Ich sehe ein Bild, das einen lächelnden Kopf darstellt. Was tue ich, wenn ich das Lächeln einmal als ein freundliches, einmal als ein böses auffasse? Stelle ich es mir nicht oft in einer räumlichen und zeitlichen Umgebung vor, die freundlich oder böse ist? So könnte ich mir zu dem Bild vorstellen, daß der Lächelnde auf ein spielendes Kind herunterlächelt, oder aber auf das Leiden eines Feindes.

536. Digo: «Este rostro (que da la impresión de timidez) también me lo puedo imaginar como valeroso». Con esto no queremos decir que me puedo imaginar que alguien con ese rostro puede, por ejemplo, salvarle la vida a otra persona (naturalmente, nos podemos imaginar esto con cualquier rostro). Me refiero más bien a un aspecto del rostro mismo. Lo que quiero decir tampoco es que yo me podría imaginar que esa persona puede transformar su rostro en uno valeroso en el sentido habitual; pero sí que puede convertirse en un rostro así de una manera muy determinada. La reinterpretación de la expresión de un rostro puede compararse a la reinterpretación de un acorde en música, cuando lo sentimos a veces como transición a una tonalidad y a veces como transición a otra.

537. Puede decirse «Leo la timidez en este rostro», pero en todo caso no parece que esté la timidez meramente asociada, conectada externamente con el rostro; sino que el temor vive en los rasgos del rostro. Cuando los rasgos cambian un poco, podemos hablar de un cambio correspondiente en el temor. Si se nos preguntara: «¿Puedes imaginarte este rostro también como la expresión del valor?» —no sabríamos, por así decir, cómo alojar el valor en esos rasgos. Entonces quizá diga: «No sé lo que podría significar decir que este rostro es un rostro valeroso». ¿Pero cómo se resolvería esta cuestión? Podríamos decir quizás: «Ah, ahora lo entiendo: el rostro es por así decir indiferente frente al mundo exterior». Hemos interpretado el valor en él. Se podría decir que el valor vuelve a *encajar* ahora con el rostro. ¿Pero *qué* es lo que encaja aquí *con qué*?

538. Un caso relacionado (aunque quizá no lo parezca) es aquel en que, por ejemplo, nos extrañamos de que, en francés, el adjetivo predicativo concuerde con el sustantivo en el género y nos lo explicamos así: quieren decir «el hombre es *un [hombre] bueno*».*

539. Veo una figura que representa una cabeza sonriente. ¿Qué hago cuando concibo la sonrisa unas veces como amistosa y otras como malévola? ¿No me la imagino muchas veces en un entorno espacial y temporal que es amistoso o malévolo? Así, podría imaginarme ante la figura que quien sonríe lo hace contemplando a un niño que juega, o bien contemplando el sufrimiento de un enemigo.

* En alemán, el adjetivo predicativo no tiene género, de modo que se diría, por ejemplo: «el hombre es *buen*» y «la mujer es *buen*». *(N. de los T.)*

Daran wird nichts geändert dadurch, daß ich mir auch die auf den ersten Blick liebliche Situation durch eine weitere Umgebung wieder anders deuten kann.—Ein gewisses Lächeln werde ich, wenn keine besondern Umstände meine Deutung umstellen, als freundliches auffassen, ein «freundliches» nennen, entsprechend reagieren.

((Wahrscheinlichkeit, Häufigkeit.))

540. «Ist es nicht eigentümlich, daß ich nicht soll denken können, es werde bald aufhören zu regnen,—auch ohne die Institution der Sprache und ihre ganze Umgebung?»—Willst du sagen, es ist seltsam, daß du dir diese Worte nicht solltest sagen können und sie *meinen* ohne jene Umgebung?

Nimm an, jemand rufe, auf den Himmel weisend, eine Reihe unverständlicher Worte aus. Da wir ihn fragen, was er meint, sagt er, das heiße «Gottlob, es wird bald aufhören zu regnen.» Ja, er erklärt uns auch, was die einzelnen Wörter bedeuten.—Ich nehme an, er käme gleichsam plötzlich zu sich und sagte: jener Satz sei völliger Unsinn gewesen, sei ihm aber, als er ihn aussprach, als Satz einer ihm geläufigen Sprache erschienen. (Ja sogar wie ein wohlbekanntes Zitat.)—Was soll ich nun sagen? Hat er diesen Satz nicht verstanden, als er ihn sagte? Trug der Satz nicht seine ganze Bedeutung in sich?

541. Aber worin lag jenes Verstehen und die Bedeutung? Er sprach die Lautreihen etwa in erfreutem Tone, indem er auf den Himmel zeigte, während es noch regnete, aber schon lichter wurde; *später* machte er eine Verbindung seiner Worte mit den deutschen Worten.

542. «Aber seine Worte fühlten sich für ihn eben wie die Worte einer ihm wohlbekannten Sprache an.»—Ja; ein Kriterium dafür ist, daß er *dies* später sagte. Und nun sag *ja* nicht: «Die Wörter einer uns geläufigen Sprache fühlen sich eben in ganz bestimmter Weise an.» (Was ist der *Ausdruck* dieses Gefühls?)

543. Kann ich nicht sagen: der Schrei, das Lachen, seien voll von Bedeutung?

Und das heißt ungefähr: Es ließe sich viel aus ihnen ablesen.

544. Wenn die Sehnsucht aus mir spricht «Wenn er doch nur käme!», gibt das Gefühl den Worten 'Bedeutung'. Gibt es aber den einzelnen Worten ihre Bedeutungen?

No cambia nada en lo dicho por el hecho de que, mediante un entorno distinto, yo pueda interpretar de manera distinta una situación que a primera vista parecía amable.—Si ninguna circunstancia especial hace cambiar mi interpretación, concebiré una cierta sonrisa como amistosa, la llamaré «amistosa», reaccionaré de manera correspondiente.

((Probabilidad, frecuencia.))

540. «¿Acaso no es peculiar que yo no deba poder pensar que pronto dejará de llover —incluso sin la institución del lenguaje y todo su entorno?»—¿Quieres decir que es raro que no debas poder decir esas palabras y *querer decir algo* con ellas sin ese entorno?

Supón que alguien grita, señalando al cielo, una serie de palabras incomprensibles. Cuando le preguntamos qué quiere decir, nos dice que eso significa «Gracias a Dios, pronto dejará de llover». Incluso nos explica lo que significa cada una de las palabras.—Supongo ahora que él despierta de repente y dice que esa proposición fue un sinsentido completo, pero que en el momento de proferirla le pareció que era una proposición de una lengua por él conocida. (Incluso una cita bien conocida.)—¿Qué debo decir en tal caso? ¿Entendió o no esa proposición cuando la profirió? ¿No estaba todo el significado contenido en la proposición?

541. ¿Pero en qué consistían su comprensión y el significado? Acaso profirió esa serie de sonidos en tono alegre, mientras señalaba al cielo, cuando todavía llovía pero ya estaba aclarando; *después* estableció una conexión entre sus palabras y las palabras castellanas.

542. «Pero él sentía sus palabras como si fueran las palabras de una lengua que él conocía bien.»—Sí; un criterio para ello es que él dijo *eso* luego. Y ahora *no* se te ocurra decir: «Las palabras de una lengua familiar las sentimos de modo muy determinado». (¿Cuál es la *expresión* de este sentimiento?)

543. ¿Acaso no puedo decir: el grito, la risa, están llenos de significado?

Y esto significa más o menos: se podrían inferir muchas cosas de ellos.

544. Cuando la nostalgia me hace exclamar «¡Ojalá viniera!», el sentimiento da 'significado' a las palabras. ¿Pero les da su significado a cada una de las palabras?

Man könnte hier aber auch sagen: das Gefühl gebe den Worten *Wahrheit*. Und da siehst du, wie hier die Begriffe ineinander fließen. (Dies erinnert an die Frage: Was ist der *Sinn* eines mathematischen Satzes?)

545. Wenn man aber sagt «Ich *hoffe*, er wird kommen»—gibt das Gefühl nicht dem Worte «hoffen» seine Bedeutung? (Und wie ist es mit dem Satz «Ich hoffe *nicht* mehr, daß er kommen wird»?) Das Gefühl gibt dem Worte «hoffen» vielleicht seinen besondern Klang; d.h., es hat seinen Ausdruck im Klang.—Wenn das Gefühl dem Wort seine Bedeutung gibt, so heißt «Bedeutung» hier: *das, worauf es ankommt*. Warum aber kommt es aufs Gefühl an?

Ist die Hoffnung ein Gefühl? (Kennzeichen.)

546. So, möchte ich sagen, sind die Worte «Möchte er doch kommen!» mit meinem Wunsche geladen. Und Worte können sich uns entringen,—wie ein Schrei. Worte können *schwer* auszusprechen sein: solche z.B., mit denen man auf etwas Verzicht leistet, oder eine Schwäche eingesteht. (Worte sind auch Taten.)

547. Verneinen: eine 'geistige Tätigkeit'. Verneine etwas, und beobachte, was du tust!—Schüttelst du etwa innerlich den Kopf? Und wenn es so ist—ist dieser Vorgang nun unseres Interesses würdiger als der etwa, ein Verneinungszeichen in einen Satz zu schreiben? Kennst du jetzt das *Wesen* der Negation?

548. Was ist der Unterschied zwischen den beiden Vorgängen: Wünschen, daß etwas geschehe—und wünschen, daß dasselbe *nicht* geschehe?

---

a) «Daß drei Verneinungen wieder eine Verneinung ergeben, muß doch schon in der einen Verneinung, die ich jetzt gebrauche, liegen.» (Die Versuchung, einen Mythos des «Bedeutens» zu erfinden.)

Es hat den Anschein, als würde aus der Natur der Negation folgen, daß eine doppelte Verneinung eine Bejahung ist. (Und etwas Richtiges ist daran. Was? *Unsere* Natur hängt mit beiden zusammen.)

b) Es kann keine Diskussion darüber geben, ob diese Regeln, oder andere, die richtigen für das Wort «nicht» sind (ich meine, ob sie seiner Bedeutung gemäß sind). Denn das Wort hat ohne diese Regeln noch keine Bedeutung; und wenn wir die Regeln ändern, so hat es nun eine andere Bedeutung (oder keine), und wir können dann ebensogut auch das Wort ändern.

Pero aquí también se podría decir: el sentimiento les da *verdad* a las palabras. Y aquí ves cómo los conceptos fluyen los unos en los otros. (Esto recuerda la pregunta: ¿cuál es el *sentido* de una proposición matemática?)

545. Pero cuando se dice «*Espero* que venga» —¿acaso no da el sentimiento su significado a la palabra «esperar»? (¿Y qué pasa con la oración «Ya *no* espero que venga»?) El sentimiento le da a la palabra «esperar» quizá su especial acento; es decir, tiene su expresión en el acento.—Si el sentimiento le da a la palabra su significado, entonces «significado» quiere decir aquí: *lo que importa*. ¿Pero por qué importa el sentimiento?

¿Es la esperanza un sentimiento? (Características.)

546. Así están, quisiera yo decir, las palabras «¡Ojalá venga!» cargadas de mi deseo. Y las palabras se nos pueden escapar —como un grito. Las palabras pueden ser *difíciles* de proferir: por ejemplo, aquellas con las que uno renuncia a algo, o con las que se confiesa una debilidad. (Las palabras también son actos.)

547. Negar: una 'actividad mental'. ¡Niega algo y observa lo que haces!—¿Acaso mueves la cabeza interiormente? Y si es así —¿es este proceso más digno de nuestro interés que, por ejemplo, el de escribir un signo de negación en una oración? ¿Conoces ahora la *esencia* de la negación?

548. ¿Cuál es la diferencia entre los dos procesos: desear que algo ocurra —y desear que lo mismo *no* ocurra?

---

a) «El hecho de que tres negaciones den lugar nuevamente a una negación tiene que radicar ya en la primera negación que ahora uso.» (La tentación de inventar un mito del «significar».)

Parece como si de la naturaleza de la negación se siguiera que una doble negación es una afirmación. (Y hay algo de cierto en ello. ¿Qué? *Nuestra* naturaleza está relacionada con ambas.)

b) No tiene sentido discutir si estas reglas u otras son las correctas para la palabra «no» (quiero decir, si son adecuadas a su significado). Pues la palabra no tiene aún ningún significado sin estas reglas; y si cambiamos las reglas, obtiene otro significado (o ninguno) y en tal caso podríamos también cambiar de palabra.

Will man es bildlich darstellen, so wird man mit dem Bild des Ereignisses verschiedenes vornehmen: es durchstreichen, es abzäunen, und dergleichen. Aber das, kommt uns vor, ist eine *rohe* Methode des Ausdrucks. In der Wortsprache gar verwenden wir das Zeichen «nicht». Dies ist wie ein ungeschickter Behelf. Man meint: im *Denken* geschieht es schon anders.

549. «Wie kann das Wort 'nicht' verneinen?!»—«Das Zeichen 'nicht' deutet an, du sollst, was folgt, negativ auffassen.» Man möchte sagen: Das Zeichen der Verneinung ist eine Veranlassung, etwas—möglicherweise sehr Kompliziertes—zu tun. Es ist, als veranlaßte uns das Zeichen der Negation zu etwas. Aber wozu? Das wird nicht gesagt. Es ist, als brauchte es nur angedeutet werden; als wüßten wir es schon. Als sei eine Erklärung unnötig, da wir die Sache ohnehin schon kennen.

550. Die Negation, könnte man sagen, ist eine ausschließende, abweisende Gebärde. Aber eine solche Gebärde verwenden wir in sehr verschiedenen Fällen!

551. «Ist es die *gleiche* Verneinung: 'Eisen schmilzt nicht bei 100 Grad C' und '2 mal 2 ist nicht 5'?» Soll das durch Introspektion entschieden werden; dadurch, daß wir zu sehen trachten, was wir bei beiden Sätzen *denken*?

552. Wie, wenn ich fragte: Zeigt es sich uns klar, während wir die Sätze aussprechen «Dieser Stab ist 1 m lang» und «Hier steht 1 Soldat», daß wir mit «1» Verschiedenes meinen, daß «1» verschiedene Bedeutungen hat?—Es zeigt sich uns gar nicht.—Sag etwa einen Satz wie «Auf je 1 m steht ein Soldat, auf je 2 m also 2 Soldaten». Gefragt «Meinst du dasselbe mit den beiden Einsern?», würde man etwa antworten: «Freilich meine ich dasselbe: *eins*!» (Dabei hebt man etwa einen Finger in die Höhe.)

553. Hat nun die «1» verschiedene Bedeutung, wenn sie einmal für die Maßzahl, ein andermal für die Anzahl steht? Wird die Frage so gestellt, so wird man sie bejahen.

554. Wir können uns leicht Menschen mit einer primitiveren' Logik denken, in der es etwas unserer Verneinung entsprechendes nur für bestimmte Sätze gibt; für solche etwa, die noch keine Verneinung enthalten. Man könnte den Satz «Er geht in das Haus» verneinen, eine Verneinung des negativen Satzes aber wäre sinnlos, oder sie gilt nur als Wiederholung der

Si uno se lo quiere representar figurativamente, emprenderá cosas distintas con la figura del suceso: tacharla, separarla con un trazo y cosas parecidas. Pero nos parece que éste es un método *crudo* de expresión. En el lenguaje verbal usamos el signo «no». Éste es como un auxilio torpe. Queremos decir: en realidad en el *pensamiento* ocurre de otro modo.

549. «¡¿Cómo puede negar la palabra 'no'?!»—«El signo 'no' indica que tienes que concebir negativamente lo que sigue.» Quisiéramos decir: el signo de negación invita a hacer algo —posiblemente algo muy complicado. Es como si el signo de negación nos invitara a algo. ¿Pero a qué? Esto no se dice. Es como si sólo requiriera una alusión; como si ya lo supiéramos. Como si una explicación fuera innecesaria, porque ya conocemos la cuestión de todos modos.

550. La negación, podría decirse, es un gesto excluyente, rechazante. ¡Pero ese gesto lo usamos en casos muy diversos!

551. «¿Se trata de la *misma* negación en 'El hierro no se funde a 100 grados centígrados' y en '2 por 2 no es 5'?» ¿Hay que decidir esto por introspección, intentando ver lo que *pensamos* ante ambas proposiciones?

552. Qué tal si yo preguntara: ¿se nos muestra claramente, mientras proferimos las oraciones «Este palo tiene 1 metro de largo» y «Aquí hay 1 soldado», que con «1» queremos decir cosas distintas, que «1» tiene distintos significados?—No se nos muestra en absoluto.—Di, por ejemplo, una oración como «A cada metro hay un soldado, o sea que a cada 2 metros hay 2 soldados». Si se nos pregunta «¿Quieres decir lo mismo con ambos unos?», contestaremos más o menos esto: «Claro que quiero decir lo mismo: *uno*». (Y quizás alzaremos un dedo.)

553. ¿Tiene el «1» un significado distinto cuando se usa como medida que cuando se usa como número? Si la pregunta se plantea *así*, se la contestará afirmativamente.

554. Es fácil imaginarse seres humanos con una lógica 'más primitiva', en la que sólo para determinadas oraciones hubiera algo análogo a nuestra negación; por ejemplo, para las que todavía no contuvieran ninguna negación. Se podría negar la oración «Él se va a casa», pero la negación de la oración negativa carecería de sentido, o bien sólo valdría como la

Verneinung. Denk an andere Mittel als die unseren, eine Verneinung auszudrücken: etwa durch die Tonhöhe des Satzes. Wie sähe hier eine doppelte Verneinung aus?

555. Die Frage, ob für diese Menschen die Verneinung dieselbe Bedeutung hat wie für uns, wäre analog der, ob die Ziffer «5» für Menschen, deren Zahlenreihe mit 5 endigt, dasselbe bedeutet wie für uns.

556. Denk dir eine Sprache mit zwei verschiedenen Worten für die Verneinung, das eine ist «X», das andere «Y». Ein doppeltes «X» gibt eine Bejahung, ein doppeltes «Y» aber eine verstärkte Verneinung. Im übrigen werden die beiden Wörter gleich verwendet.—Haben nun «X» und «Y» die gleiche Bedeutung, wenn sie ohne Wiederholung in Sätzen vorkommen?—Darauf könnte man verschiedenes antworten.

a) Die beiden Wörter haben verschiedenen Gebrauch. Also verschiedene Bedeutung. Sätze aber, in denen sie ohne Wiederholung stehen, und die im übrigen gleich lauten, haben gleichen Sinn.

b) Die beiden Wörter haben die gleiche Funktion in Sprachspielen, bis auf die eine Verschiedenheit, die eine unwichtige Sache des Herkommens ist. Der Gebrauch beider Wörter wird auf die gleiche Weise gelehrt, durch die gleichen Handlungen, Gebärden, Bilder etc.; und der Unterschied in ihrer Gebrauchsweise wird als etwas Nebensächliches, als einer von den kapriziösen Zügen der Sprache, der Erklärung der Wörter hinzugefügt. Darum werden wir sagen: «X» und «Y» haben die gleiche Bedeutung.

c) Mit den beiden Verneinungen verbinden wir verschiedene Vorstellungen. «X» dreht gleichsam den Sinn um 180 Grad. Und *darum* bringen zwei solche Verneinungen den Sinn in seine alte Lage zurück. «Y» ist wie ein Kopfschütteln. Und wie man nicht ein Kopfschütteln durch ein zweites aufhebt, so auch nicht ein «Y» durch ein zweites. Und wenn also auch Sätze mit den beiden Verneinungen praktisch auf dasselbe hinauskommen, so drücken «X» und «Y» doch verschiedene Ideen aus.

557. Worin mag das gelegen haben, als ich die doppelte Verneinung aussprach, daß ich sie als verstärkte Verneinung und nicht als Bejahung meinte? Es gibt keine Antwort, die lautet: «Es lag darin, daß...» Statt zu sagen «Diese Verdoppelung ist als Verstärkung gemeint», kann ich sie unter gewissen Umständen als Verstärkung *aussprechen*. Statt zu sagen «Die Verdopplung der Verneinung ist als ihre Aufhebung gemeint», kann ich z.B. Klammern setzen.—«Ja, aber diese Klammern selbst können

repetición de la negación. Imagínate otros medios, distintos de los nuestros, para expresar una negación: por ejemplo, mediante el tono de voz con que se profiere la oración. ¿Cómo sería aquí la doble negación?

555. La cuestión de si la negación tiene para estos hombres el mismo significado que para nosotros sería análoga a la de si la cifra «5» significaría lo mismo para gente cuya serie numérica terminara con 5 que para nosotros.

556. Imagínate un lenguaje con dos palabras diferentes para la negación, una es «X», la otra «Y». Una doble «X» da lugar a una afirmación, mientras que una doble «Y» da lugar a una negación reforzada. Por lo demás, las dos palabras se usan igual.—¿Tienen entonces «X» e «Y» el mismo significado cuando aparecen no repetidas en una oración?—A ello se podría responder de diversas maneras.

a) Ambas palabras tienen un uso distinto. Por tanto, un significado distinto. Sin embargo, aquellas proposiciones en las que aparecen sin repetición y que por lo demás son iguales tienen el mismo sentido.

b) Ambas palabras tienen la misma función en los juegos de lenguaje, con una única diferencia debida a una cuestión insignificante acerca de su origen. El uso de ambas palabras se aprende de la misma manera, a través de las mismas acciones, gestos, figuras, etcétera; y la diferencia en su modo de uso se añade a la explicación de las palabras como algo secundario, como uno de los caprichos del lenguaje. Por ello diremos que «X» e «Y» tienen el mismo significado.

c) Con ambas negaciones asociamos imágenes diversas. «X» es como si le diera una vuelta de 180 grados al sentido. Y *por eso* dos negaciones de este tipo conducen el sentido a su antigua posición. «Y» es como sacudir la cabeza. Y así como una sacudida de cabeza no se elimina con otra, así tampoco se puede eliminar una «Y» con otra. Y así pues, aunque las oraciones con una u otra de las negaciones llevan prácticamente a lo mismo, no obstante, «X» e «Y» expresan ideas distintas.

557. Ahora bien, cuando proferí la doble negación, ¿en qué puede haber consistido el hecho de que me refería con ella a la negación reforzada y no a la afirmación? No existe ninguna respuesta del tipo: «Consistió en que...». En vez de decir «Esta duplicación se refería al refuerzo», la puedo *proferir* bajo ciertas circunstancias como refuerzo. En vez de decir «La duplicación de la negación se refiere a su cancelación», puedo poner paréntesis, por ejemplo.—«Sí, pero estos

doch verschiedene Rollen spielen; denn wer sagt, daß sie als *Klammern* aufzufassen seien?» Niemand sagt es. Und du hast ja deine Auffassung wieder durch Worte erklärt. Was die Klammern bedeuten, liegt in der Technik ihrer Anwendung. Die Frage ist: Unter welchen Umständen hat es Sinn zu sagen: «Ich habe... gemeint», und welche Umstände berechtigen mich zu sagen «Er hat... gemeint»?

558. Was heißt es, daß im Satze «Die Rose ist rot» das «ist» eine andere Bedeutung hat als in «zwei mal zwei ist vier»? Wenn man antwortet, es heiße, daß verschiedene Regeln von diesen beiden Wörtern gelten, so ist zu sagen, daß wir hier nur ein Wort haben.—Und wenn ich nur auf die grammatischen Regeln achte, so erlauben diese eben die Verwendung des Wortes «ist» in beiderlei Zusammenhängen.—Die Regel aber, welche zeigt, daß das Wort «ist» in diesen Sätzen verschiedene Bedeutung hat, ist die, welche erlaubt, im zweiten Satz das Wort «ist» durch das Gleichheitszeichen zu ersetzen, und die diese Ersetzung im ersten Satz verbietet.

559. Man möchte etwa von der Funktion des Wortes in *diesem* Satz reden. Als sei der Satz ein Mechanismus, in welchem das Wort eine bestimmte Funktion habe. Aber worin besteht diese Funktion? Wie tritt sie zu Tage? Denn es ist ja nichts verborgen, wir sehen ja den ganzen Satz! Die Funktion muß sich im Laufe des Kalküls zeigen. ((Bedeutungskörper.))

560. «Die Bedeutung des Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt.» D.h.: willst du den Gebrauch des Worts «Bedeutung» verstehen, so sieh nach, was man «Erklärung der Bedeutung» nennt.

561. Ist es nun nicht merkwürdig, daß ich sage, das Wort «ist» werde in zwei verschiedenen Bedeutungen (als Kopula und als Gleichheitszeichen) gebraucht, und nicht sagen möchte, seine Bedeutung sei sein Gebrauch: nämlich als Kopula und Gleichheitszeichen?

Man möchte sagen, diese beiden Arten des Gebrauchs geben nicht *eine* Bedeutung; die Personalunion durch das gleiche Wort sei ein unwesentlicher Zufall.

562. Aber wie kann ich entscheiden, welches ein wesentlicher und welches ein unwesentlicher, zufälliger Zug der Notation ist? Liegt denn eine Realität hinter der Notation, nach der sich ihre Grammatik richtet?

paréntesis también pueden jugar distintos papeles; pues ¿quién nos asegura que deban concebirse como *paréntesis*?» Nadie nos lo asegura. Y tú también has explicado tu concepción mediante palabras. Lo que significan los paréntesis radica en la técnica de su aplicación. La cuestión es: ¿bajo qué circunstancias tiene sentido decir «Me refería a...», y qué circunstancias justifican que diga «Él se refería a...»?

558. ¿Qué quiere decir que en la proposición «La rosa es roja» el «es» tiene un significado distinto al que tiene en «dos por dos es cuatro»? Si se responde que eso quiere decir que valen reglas distintas para ambas palabras, hay que decir que aquí sólo tenemos *una* palabra. Y si sólo tomo en consideración las reglas gramaticales, éstas precisamente permiten el uso de la palabra «es» en ambos contextos.—Pero la regla que muestra que la palabra «es» tiene un significado distinto en esas oraciones es la que permite sustituir en la segunda oración la palabra «es» por el signo de igualdad, y en cambio prohíbe esta sustitución en la primera oración.

559. Quisiéramos hablar de la función de una palabra en *esta* oración. Como si la proposición fuera un mecanismo en el que la palabra tiene una determinada función. ¿Pero en qué consiste esa función? ¿Cómo se hace patente? Pues no hay nada oculto; ¡de hecho vemos la proposición entera! La función debe mostrarse en el transcurso del cálculo. ((Cuerpo de significados.))

560. «El significado de una palabra es lo que la explicación del significado explica.» Es decir: si quieres entender el uso de la palabra «significado», averigua lo que se llama «explicación del significado».

561. ¿No es curioso que yo diga que la palabra «es» se usa con dos significados distintos (como cópula y como signo de igualdad) y en cambio no quiera decir que su significado es su uso: a saber, su uso como cópula y como signo de igualdad?

Quisiéramos decir que esas dos especies de uso no dan *un* significado; la unión personal a través de la misma palabra es una casualidad inesencial.

562. ¿Pero cómo puedo decidir si un rasgo de la notación es esencial o bien inesencial, casual? ¿Existe acaso una realidad detrás de la notación, a la cual se atiene su gramática?

Denken wir an einen ähnlichen Fall im Spiel: im Damespiel wird eine Dame dadurch gekennzeichnet, daß man zwei Spielsteine aufeinanderlegt. Wird man nun nicht sagen, daß es für das Spiel unwesentlich ist, daß eine Dame aus zwei Steinen besteht?

563. Sagen wir: die Bedeutung eines Steines (einer Figur) ist ihre Rolle im Spiel.—Nun werde vor Beginn jeder Schachpartie durch das Los entschieden, welcher der Spieler Weiß erhält. Dazu halte der Eine in jeder geschlossenen Hand einen Schachkönig, der andre wählt auf gut Glück eine der beiden Hände. Wird man es nun zur Rolle des Schachkönigs im Schachspiel rechnen, daß er so zum Auslosen verwendet wird?

564. Ich bin also geneigt, auch im Spiel zwischen wesentlichen und unwesentlichen Regeln zu unterscheiden. Das Spiel, möchte man sagen, hat nicht nur Regeln, sondern auch einen *Witz*.

565. Wozu das gleiche Wort? Wir machen ja im Kalkül keinen Gebrauch von dieser Gleichheit!—Warum für beide Zwecke die gleichen Spielsteine?—Aber was heißt es hier «von der Gleichheit Gebrauch machen»? Ist es denn nicht ein Gebrauch, wenn wir eben das gleiche Wort gebrauchen?

566. Hier scheint es nun, als hätte der Gebrauch des gleichen Worts, des gleichen Steins, einen *Zweck*—wenn die Gleichheit nicht zufällig, unwesentlich, ist. Und als sei der Zweck, daß man den Stein wiedererkennen, und wissen könne, wie man zu spielen hat.—Ist da von einer physischen, oder einer logischen Möglichkeit die Rede? Wenn das Letztere, so gehört eben die Gleichheit der Steine zum Spiel.

567. Das Spiel soll doch durch die Regeln bestimmt sein! Wenn also eine Spielregel vorschreibt, daß zum Auslosen vor der Schachpartie die Könige zu verwenden sind, so gehört das, wesentlich, zum Spiel. Was könnte man dagegen einwenden? Daß man den Witz dieser Vorschrift nicht einsehe. Etwa, wie wenn man auch den Witz einer Regel nicht einsähe, nach der jeder Stein dreimal umzudrehen wäre, ehe man mit ihm zieht. Fänden wir diese Regel in einem Brettspiel, so würden wir uns wundern und Vermutungen über den Zweck der Regel anstellen. («Sollte diese Vorschrift verhindern, daß man ohne Überlegung zieht?»)

Consideremos un caso análogo en un juego: en el juego de damas se caracteriza una reina poniendo dos piezas una encima de la otra. ¿Acaso no se dirá que es inesencial para el juego que una reina consista en dos piezas?

563. Digamos: el significado de una ficha (de una figura) es su papel en el juego.—Supongamos ahora que siempre antes de empezar una partida de ajedrez se decide por suertes cuál de los jugadores lleva las blancas. A este fin, uno de los dos guarda en cada una de sus manos cerradas uno de los reyes y el otro escoge al azar una de las dos manos. ¿Se dirá ahora que es parte del papel que juega el rey en el ajedrez el hecho de que se use de esta forma para echar suertes?

564. Tiendo, pues, a distinguir también en el juego entre reglas esenciales e inesenciales. El juego, quisiéramos decir, no sólo tiene reglas, sino también un *quid*.

565. ¿Para qué la misma palabra? ¡En el cálculo no hacemos ningún uso de esta igualdad!—¿Por qué se usan para dos propósitos distintos las mismas piezas de juego?—¿Pero qué significa aquí «hacer uso de la igualdad»? ¿Acaso no es un uso el hacer uso de la misma palabra?

566. Aquí parece como si el uso de la misma palabra, de la misma pieza, tuviera un *propósito* —si la igualdad no es casual, inesencial. Y como si el propósito fuera que se pudiera reconocer la pieza y saber cómo hay que jugar.—¿Se habla aquí de una posibilidad física o de una lógica? Si se trata de lo último, entonces es que la igualdad de las piezas forma parte del juego.

567. ¡Pero el juego tiene que estar determinado por las reglas! Así, pues, si una regla del juego prescribe que para echar suertes antes de empezar la partida de ajedrez hay que emplear los reyes, entonces esto forma parte, esencialmente, del juego. ¿Qué se podría objetar a esto? Que no se le ve el quid a esta prescripción. Así como tampoco se vería el quid de una regla que obligara a darle tres giros a cualquier pieza antes de hacer una jugada con ella. Si encontráramos esta regla en un juego de mesa, nos extrañaríamos y haríamos suposiciones sobre el propósito de la regla. («¿Se intenta con esta prescripción evitar que uno haga jugadas sin reflexionar?»)

568. Wenn ich den Charakter des Spiels richtig verstehe—könnte ich sagen—so gehört das nicht wesentlich dazu.

((Die Bedeutung eine Physiognomie.))

569. Die Sprache ist ein Instrument. Ihre Begriffe sind Instrumente. Man denkt nun etwa, es könne keinen *großen* Unterschied machen, *welche* Begriffe wir verwenden. Wie man schließlich mit Fuß und Zoll Physik treiben kann, sowie mit m und cm; der Unterschied sei doch nur einer der Bequemlichkeit. Aber auch das ist nicht wahr, wenn, z.B., Rechnungen in einem Maßsystem mehr Zeit und Mühe erfordern, als wir aufwenden können.

570. Begriffe leiten uns zu Untersuchungen. Sind der Ausdruck unseres Interesses, und lenken unser Interesse.

571. Irreführende Parallele: Psychologie handelt von den Vorgängen in der psychischen Sphäre, wie Physik in der physischen.

Sehen, Hören, Denken, Fühlen, Wollen, sind nicht *im gleichen Sinne* die Gegenstände der Psychologie, wie die Bewegungen der Körper, die elektrischen Erscheinungen, etc., Gegenstände der Physik. Das siehst du daraus, daß der Physiker diese Erscheinungen sieht, hört, über sie nachdenkt, sie uns mitteilt, und der Psychologe die *Äußerungen* (das Benehmen) des Subjekts beobachtet.

572. Erwartung ist, grammatikalisch, ein Zustand: wie: einer Meinung sein, etwas hoffen, etwas wissen, etwas können. Aber um die Grammatik dieser Zustände zu verstehen, muß man fragen: «Was gilt als Kriterium dafür, daß sich jemand in diesem Zustand befindet?» (Zustand der Härte, des Gewichts, des Passens.)

573. Eine Ansicht haben ist ein Zustand.—Ein Zustand wessen? Der Seele? des Geistes? Nun, wovon sagt man, es habe eine Ansicht? Vom Herrn N.N. zum Beispiel. Und das ist die richtige Antwort.

Man darf eben von der Antwort auf die Frage noch keinen Aufschluß erwarten. Fragen, welche tiefer dringen, sind: Was sehen wir, in besondern Fällen, als Kriterien dafür an, daß Einer die und die Meinung hat? Wann sagen wir: er sei damals zu dieser Meinung gekommen? Wann: er habe seine Meinung geändert? Usw. Das Bild, welches die Antworten auf diese Fragen uns geben, zeigt, *was* hier grammatisch als *Zustand* behandelt wird.

568. Si entiendo bien el carácter del juego —podría yo decir—, entonces esto no forma parte esencial de él.

((El significado, una fisonomía.))

569. El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos. Creemos entonces que no puede tener *mucha* importancia *qué* conceptos empleemos. Como, en definitiva, podemos hacer física con pies y pulgadas al igual que con metros y centímetros; se trata sólo de una diferencia en la comodidad. Pero tampoco esto es cierto cuando, por ejemplo, los cálculos hechos en un cierto sistema de medidas exigen más tiempo y esfuerzo del que podemos dedicarles.

570. Los conceptos nos conducen a investigaciones. Son la expresión de nuestro interés, y guían nuestro interés.

571. Paralelismo desorientador: la psicología trata de los procesos en la esfera psíquica como la física en la esfera física.

Ver, oír, pensar, sentir, querer, no son objetos de la psicología *en el mismo sentido* en que los movimientos de los cuerpos, los fenómenos eléctricos, etcétera, son objetos de la física. Esto lo ves en que el físico ve, oye estos fenómenos, reflexiona sobre ellos, nos los comunica, mientras que el psicólogo observa las *manifestaciones* (el comportamiento) del sujeto.

572. La espera es, gramaticalmente, un estado, como: ser de una opinión, tener una esperanza, saber algo, poder hacer algo. Pero para entender la gramática de estos estados hay que preguntar: «¿Cuál es el criterio para saber que alguien se encuentra en este estado?». (Estado de dureza, de peso, de ajuste.)

573. Tener una opinión es un estado.—¿Un estado de quién? ¿Del alma? ¿De la mente? Bueno, ¿de quién se dice que tiene una opinión? Del señor N. N., por ejemplo. Y ésta es la respuesta correcta.

No hay por qué esperar ninguna aclaración de esta respuesta a la pregunta. Las preguntas que penetran más profundamente son: ¿qué consideramos en casos particulares como criterios de que alguien tenga tal o cual opinión? ¿Cuándo decimos: en aquella época llegó a tener esta opinión? ¿Cuándo: ha cambiado de opinión? Etcétera. La figura que nos dan las respuestas a estas preguntas muestra *lo que* aquí se trata gramaticalmente como *estado*.

574. Ein Satz, und daher in anderm Sinne ein Gedanke, kann der 'Ausdruck' des Glaubens, Hoffens, Erwartens, etc., sein. Aber Glauben ist nicht Denken. (Eine grammatische Bemerkung.) Die Begriffe des Glaubens, Erwartens, Hoffens, sind einander weniger artfremd, als sie dem Begriff des Denkens sind.

575. Als ich mich auf diesen Stuhl setzte, glaubte ich natürlich, er werde mich tragen. Ich dachte gar nicht, daß er zusammenbrechen könnte.

Aber: «Trotz allem, was er tat, hielt ich an dem Glauben fest,...» Hier wird gedacht, und etwa immer wieder eine bestimmte Einstellung erkämpft.

576. Ich schaue auf die brennende Lunte, folge mit höchster Spannung dem Fortschreiten des Brandes und wie er sich dem Explosivstoff nähert. Ich denke vielleicht überhaupt nichts, oder eine Menge abgerissener Gedanken. Das ist gewiß ein Fall des Erwartens.

577. Wir sagen «Ich erwarte ihn», wenn wir glauben, er werde kommen, sein Kommen uns aber nicht *beschäftigt*. (Ich erwarte ihn» hieße hier «Ich wäre erstaunt, wenn er nicht käme»—und das wird man nicht die Beschreibung eines Seelenzustands nennen.) Wir sagen aber auch «Ich erwarte ihn», wenn dies heißen soll: Ich harre auf ihn. Wir könnten uns eine Sprache denken, die in diesen Fällen konsequent verschiedene Verben benützt. Und ebenso mehr als ein Verbum dort, wo wir von 'glauben', 'hoffen', usw. reden. Die Begriffe dieser Sprache wären für ein Verständnis der Psychologie vielleicht geeigneter als die Begriffe unsrer Sprache.

578. Frage dich: Was heißt es, den Goldbach'schen Satz *glauben*? Worin besteht dieser Glaube? In einem Gefühl der Sicherheit, wenn wir den Satz aussprechen, hören, oder denken? (Das interessiert uns nicht.) Und was sind die Kennzeichen dieses Gefühls? Ich weiß ja auch nicht, wie weit das Gefühl durch den Satz selbst hervorgerufen sein mag.

Soll ich sagen, der Glaube ist ein Farbton der Gedanken? Woher diese Idee? Nun, es gibt einen Tonfall des Glaubens wie des Zweifels.

Ich möchte fragen: Wie greift der Glaube in diesen Satz ein? Sehen wir nach, welche Konsequenzen dieser Glaube hat, wozu er uns bringt. «Er bringt mich zum Suchen nach einem Beweis dieses Satzes.»—Gut, jetzt sehen wir noch nach, worin dein Suchen eigentlich besteht! dann werden wir wissen, was es mit dem Glauben an den Satz auf sich hat.

574. Una proposición, y por tanto en otro sentido un pensamiento, puede ser 'expresión' de la creencia, de la esperanza, de la espera, etcétera. Pero creer no es pensar. (Una anotación gramatical.) Los conceptos de creencia, espera, esperanza son menos ajenos entre sí que respecto del concepto de pensar.

575. Cuando me senté en esta silla creí naturalmente que me sostendría. No pensé que se rompería.

Pero: «A pesar de todo lo que hizo, me mantuve firme en la creencia...». Aquí se piensa, y se trata por ejemplo de luchar constantemente por una determinada actitud.

576. Miro la llama de la mecha, sigo con la máxima tensión el progreso de la llama y cómo se acerca al explosivo. Quizá no pienso nada en absoluto, o una serie de pensamientos inconexos. Esto es ciertamente un caso de espera.

577. Decimos «Lo espero» cuando creemos que va a llegar, pero su llegar no nos *ocupa*. («Lo espero» significaría aquí «Me sorprendería que no llegara» —y a esto no se le llamará la descripción de un estado anímico.) Pero también decimos «Lo espero» cuando esto quiere decir: lo aguardo. Nos podríamos imaginar un lenguaje que en estos casos usara consecuentemente distintos verbos. Y también más de un verbo en los casos en que hablamos de 'creer', 'tener una esperanza', etcétera. Los conceptos de este lenguaje serían quizá más apropiados para una comprensión de la psicología que los conceptos de nuestro lenguaje.

578. Pregúntate: ¿qué significa *creer* en el teorema de Goldbach? ¿En qué consiste esta creencia? ¿En un sentimiento de seguridad cuando proferimos, oímos o pensamos el teorema? (Esto no nos interesaba.) ¿Y cuáles son las características de este sentimiento? Tampoco sé hasta qué punto el sentimiento pudo haber sido producido por el teorema mismo.

¿Debo decir que la creencia es un matiz del pensamiento? ¿De dónde viene esta idea? Bueno, hay un tono de la creencia, como lo hay de la duda.

Quisiera preguntar: ¿cómo interviene esta creencia en ese teorema? Examinemos qué consecuencias tiene esta creencia, adónde nos lleva. «Me lleva a buscar una prueba de este teorema.»—Bien; ahora examinemos también en qué consiste realmente tu búsqueda. Entonces sabremos en qué consiste la creencia en ese teorema.

579. Das Gefühl der Zuversicht. Wie äußert es sich im Benehmen?

580. Ein 'innerer Vorgang' bedarf äußerer Kriterien.

581. Eine Erwartung ist in einer Situation eingebettet, aus der sie entspringt. Die Erwartung einer Explosion kann z.B. aus einer Situation entspringen, in der eine Explosion *zu erwarten ist*.

582. Wenn Einer, statt zu sagen «Ich erwarte jeden Moment die Explosion», flüstert: «Es wird gleich losgehen», so beschreiben doch seine Worte keine Empfindung; obgleich sie und ihr Ton eine Äußerung seiner Empfindung sein können.

583. «Aber du sprichst ja, als erwartete, hoffte, ich nicht eigentlich *jetzt*—da ich zu hoffen glaube. Als wäre, was *jetzt* geschieht, ohne tiefe Bedeutung.»—Was heißt es: «Was jetzt geschieht, hat Bedeutung» oder «hat tiefe Bedeutung»? Was ist eine *tiefe* Empfindung? Könnte Einer eine Sekunde lang innige Liebe oder Hoffnung empfinden,—*was immer* dieser Sekunde voranging, oder ihr folgt?——Was jetzt geschieht, hat Bedeutung—in dieser Umgebung. Die Umgebung gibt ihm die Wichtigkeit. Und das Wort «hoffen» bezieht sich auf ein Phänomen des menschlichen Lebens. (Ein lächelnder Mund *lächelt* nur in einem menschlichen Gesicht.)

584. Wenn ich nun in meinem Zimmer sitze und hoffe, N.N. werde kommen und mir Geld bringen, und eine Minute dieses Zustands könnte isoliert, aus ihrem Zusammenhang herausgeschnitten werden: wäre, was in ihr geschieht, dann kein Hoffen?—Denke, z.B., an die Worte, die du etwa in dieser Zeit aussprichst. Sie gehören nun nicht mehr dieser Sprache an. Und die Institution des Geldes gibt es in einer andern Umgebung auch nicht.

Eine Königskrönung ist das Bild der Pracht und Würde. Schneide eine Minute dieses Vorgangs aus ihrer Umgebung heraus: dem König im Krönungsmantel wird die Krone aufs Haupt gesetzt.—In einer andern Umgebung aber ist Gold das billigste Metall, sein Glanz gilt als gemein. Das Gewebe des Mantels ist dort billig herzustellen. Die Krone ist die Parodie eines anständigen Huts. Etc.

585. Wenn Einer sagt «Ich hoffe, er wird kommen»—ist das ein *Bericht* über seinen Seelenzustand, oder eine *Äußerung* seiner Hoffnung?—Ich

579. El sentimiento de confianza. ¿Cómo se manifiesta en el comportamiento?

580. Un 'proceso interno' necesita criterios externos.

581. Una espera está incrustada en una situación, de la que surge. La espera de una explosión puede surgir, por ejemplo, de una situación, en la que *es de esperar* una explosión.

582. Si alguien, en vez de decir: «Espero la explosión de un momento a otro», susurra: «En seguida va a estallar», sus palabras no describen ninguna sensación; aunque ellas mismas y su tono pueden ser manifestación de su sensación.

583. «Pero tú hablas como si de hecho yo no esperara, no tuviera la esperanza, *ahora* —ahora que creo esperar. Como si lo que *ahora* ocurre careciera de significado profundo.»—¿Qué significa «Lo que ocurre ahora tiene significado» o «tiene profundo significado»? ¿Qué es una sensación *profunda*? ¿Podría alguien sentir durante un segundo profundo amor o esperanza —*sea lo que sea* lo que precedió o siguió a ese segundo?——Lo que ocurre ahora tiene significado en ese entorno. El entorno le da importancia. Y la palabra «esperar» se refiere a un fenómeno de la vida humana. (Una boca sonriente sólo *sonríe* en un rostro humano.)

584. Si estoy sentado en mi habitación con la esperanza de que N. N. venga y me traiga dinero, y se pudiera aislar un minuto de ese estado, sacarlo de su contexto: ¿acaso ya no sería lo que ocurre en él esperanza?—Piensa, por ejemplo, en las palabras que profieres durante ese tiempo. Ya no pertenecen a ese lenguaje. Y en otro entorno tampoco hay la institución del dinero.

La coronación de un rey es la figura de la pompa y la dignidad. Saca de su entorno un minuto de este suceso: al rey vestido con el manto real se le coloca la corona sobre la cabeza.—En otro entorno, sin embargo, el oro es el metal más barato, su brillo se considera vulgar. Allí la tela del manto es barata. La corona es la parodia de un sombrero decente. Etcétera.

585. Cuando alguien dice «Tengo la esperanza de que venga» —¿es esto un *informe* sobre su estado anímico o una *manifestación* de su es-

kann es z.B. zu mir selbst sagen. Und mir mache ich doch keinen Bericht. Es kann ein Seufzer sein; aber muß kein Seufzer sein. Sage ich jemandem «Ich kann heute meine Gedanken nicht bei der Arbeit halten; ich denke immer an sein Kommen»—so wird man *das* eine Beschreibung meines Seelenzustandes nennen.

586. «Ich habe gehört, er wird kommen; ich erwarte ihn schon den ganzen Tag.» Dies ist ein Bericht darüber, wie ich den Tag verbracht habe.——Ich komme in einem Gespräch zum Ergebnis, daß ein bestimmtes Ereignis zu erwarten sei, und ziehe diesen Schluß mit den Worten: «Ich muß also jetzt sein Kommen erwarten». Das kann man den ersten Gedanken, den ersten Akt, dieser Erwartung nennen.—Den Ausruf «Ich erwarte ihn sehnsüchtig!» kann man einen Akt des Erwartens nennen. Ich kann aber die selben Worte als das Resultat einer Selbstbeobachtung aussprechen, und sie hießen dann etwa: «Also nach allem, was vorgegangen ist, erwarte ich ihn dennoch mit Sehnsucht». Es kommt darauf an: Wie ist es zu diesen Worten gekommen?

587. Hat es Sinn zu fragen «Woher weißt du, daß du das glaubst?»—und ist die Antwort: «Ich erkenne es durch Introspektion»?

In *manchen* Fällen wird man so etwas sagen können, in den meisten nicht.

Es hat Sinn, zu fragen: «Liebe ich sie wirklich, mache ich mir das nicht nur vor?» und der Vorgang der Introspektion ist das Wachrufen von Erinnerungen; von Vorstellungen möglicher Situationen und der Gefühle, die man hätte, wenn...

588. «Ich wälze den Entschluß in mir herum, morgen abzureisen.» (Dies kann man eine Beschreibung des Gemütszustandes nennen.)——»Deine Gründe überzeugen mich nicht. Ich bin nach wie vor der Absicht, morgen abzureisen.» Hier wird man versucht sein, die Absicht ein Gefühl zu nennen. Das Gefühl ist das einer gewissen Steifigkeit; des unabänderlichen Entschlusses. (Aber es gibt auch hier viele verschiedene charakteristische Gefühle und Haltungen.)——Man fragt mich: «Wie lange bleibst du hier?» Ich antworte: «Morgen reise ich ab; meine Ferien gehen zu Ende.»——Dagegen aber: Ich sage am Ende eines Streits «Nun gut; dann reise ich morgen ab!» Ich fasse einen Entschluß.

589. «Ich habe mich in meinem Herzen dazu entschlossen.» Und man ist dabei auch geneigt, auf die Brust zu zeigen. Diese Redeweise ist

peranza?—Por ejemplo, me lo puedo decir a mí mismo. Y a mí mismo no me doy ningún informe. Puede ser un suspiro; pero tampoco tiene por qué serlo. Si le digo a alguien «Hoy no puedo concentrar mis pensamientos en el trabajo; estoy pensando todo el tiempo en su llegada» —a *eso* se le llamará una descripción de mi estado anímico.

586. «He oído que vendrá; lo he estado esperando todo el día.» Esto es un informe acerca de cómo he pasado el día.——En una conversación, llego a la conclusión de que es de esperar un determinado acontecimiento, y saco esta conclusión con las palabras: «Así, pues, ahora debo esperar su llegada». A esto se le puede llamar el primer pensamiento, el primer acto de esta espera.——A la exclamación «¡Lo espero anhelante!» se la puede denominar un acto de espera. Pero también puedo proferir las mismas palabras a resultas de observarme a mí mismo, y en tal caso significarían más o menos: «Bueno, después de todo lo que ha ocurrido, lo espero a pesar de ello con anhelo». Lo que importa es: ¿cómo se ha llegado a estas palabras?

587. ¿Tiene sentido preguntar «¿Cómo sabes que crees eso?» —y es la respuesta: «Me doy cuenta por introspección»?

En *algunos* casos se podrá decir algo por el estilo, en la mayoría no.

Tiene sentido preguntar: «¿La amo realmente, no me lo imagino nada más?», y el proceso de introspección es la evocación de recuerdos; de imágenes de situaciones posibles y de sentimientos que uno tendría si...

588. «Estoy dándole vueltas a la decisión de partir mañana.» (A esto se le puede llamar la descripción de un estado anímico.)——«Tus motivos no me convencen; sigo teniendo el propósito de partir mañana.» Aquí se ve uno tentado de decir que el propósito es un sentimiento. Se trata de un sentimiento de cierta rigidez; de la decisión inalterable. (Pero también aquí hay muchos sentimientos característicos diversos, y actitudes.)——Se me pregunta: «¿Cuánto tiempo te vas a quedar aquí?». Contesto: «Mañana parto; se acaban mis vacaciones».—En cambio: al final de una pelea digo: «Está bien; entonces parto mañana». Tomo una decisión.

589. «He tomado en mi corazón una decisión al respecto.» Y nos sentimos inclinados a señalar el pecho. Hay que tomar en serio psi-

psychologisch ernst zu nehmen. Warum sollte sie weniger ernst zu nehmen sein als die Aussage, der Glaube sei ein Zustand der Seele? (Luther: «Der Glaube ist unter der linken Brustzitze.»)

590. Es könnte sein, daß jemand die Bedeutung des Ausdrucks «was man sagt, ernstlich *meinen*» durch ein Zeigen auf das Herz verstehen lerne. Aber nun muß man fragen «Wie zeigt sich's, daß er es gelernt hat?»

591. Soll ich sagen, wer eine Absicht hat, erlebt eine Tendenz? Es gebe bestimmte Tendenzerlebnisse?—Erinnere dich an diesen Fall: Wenn man in einer Diskussion dringend eine Bemerkung, einen Einwurf machen will, geschieht es häufig, daß man den Mund öffnet, den Atem einzieht und anhält; entscheidet man sich dann, den Einwurf zu unterlassen, so läßt man den Atem aus. Das Erlebnis dieses Vorgangs ist offenbar das Erlebnis einer Tendenz, zu sprechen. Wer mich beobachtet, wird erkennen, daß ich etwas sagen wollte und mich dann anders besonnen habe. In *dieser* Situation nämlich.—In einer andern würde er mein Benehmen so nicht deuten, so charakteristisch es auch in der gegenwärtigen Situation für die Absicht, zu sprechen, ist. Und ist irgend ein Grund vorhanden, anzunehmen, dieses selbe Erlebnis könnte in einer ganz andern Situation nicht auftreten,—in der es mit einer Tendenz nichts zu tun hat?

592. «Aber wenn du sagst 'Ich habe die Absicht, abzureisen', so meinst du's doch! Es ist eben hier wieder das geistige Meinen, das den Satz belebt. Sprichst du den Satz bloß einem Andern nach, etwa um seine Sprechweise zu verspotten, so sprichst du ihn ohne dieses Meinen.»—Wenn wir philosophieren, so kann es manchmal so scheinen. Aber denken wir uns doch wirklich *verschiedene* Situationen aus, und Gespräche, und wie jener Satz in ihnen ausgesprochen wird!—»Ich entdecke immer einen geistigen Unterton; vielleicht nicht immer den *gleichen*.»—Und war da kein Unterton vorhanden, als du den Satz dem Andern nachsprachst? Und wie nun den 'Unterton' von dem übrigen Erlebnis des Sprechens trennen?

593. Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten—einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen.

594. «Aber die Worte, sinnvoll ausgesprochen, haben doch nicht nur Fläche, sondern auch eine Tiefendimension!» Es findet eben doch etwas

lógicamente este modo de hablar. ¿Por qué habría que tomarlo menos en serio que la afirmación de que la creencia es un estado del alma? (Lutero: «La fe se encuentra debajo del pezón izquierdo».)

590. Podría ser que alguien aprendiera el significado de la expresión «*querer decir* en serio lo que uno dice» por medio del gesto de apuntar el corazón. Pero entonces hay que preguntar «¿En qué se nota que lo ha aprendido?».

591. ¿Debo decir que quien tiene una intención experimenta una tendencia? ¿Que hay ciertas vivencias de tendencia?—Acuérdate de este caso: cuando en una discusión alguien quiere hacer urgentemente una observación, una objeción, ocurre a menudo que abre la boca, aspira aire y retiene la respiración; si se decide por dejar de hacer la objeción, espira el aire. La vivencia de este proceso es evidentemente la vivencia de una tendencia a hablar. Quien me observe se dará cuenta de que yo quería decir algo y luego cambié de idea. Claro que en *esta* situación.—En otra no interpretaría mi comportamiento de este modo, por muy característico que sea en la situación presente para la intención de hablar. ¿Y hay alguna razón para suponer que no se puede dar esta vivencia en una situación completamente distinta, en la que no tiene nada que ver con una tendencia?

592. «Pero cuando dices 'Tengo la intención de partir', ¡sin duda es lo que quieres decir! Nuevamente es aquí el significar mental lo que le da vida a la oración. Si sólo imitaras la oración de otro, quizá para burlarte de su modo de hablar, la proferirías sin ese significar.»—Cuando filosofamos, puede que parezca así a veces. ¡Pero imaginemos situaciones realmente *diversas*, y conversaciones, y cómo en ellas se profiere dicha proposición!—«Descubro siempre un retintín mental; quizá no siempre el *mismo*.»—¿Y no había ningún retintín cuando imitabas la oración del otro? ¿Y cómo separar el 'retintín' del resto de la vivencia de hablar?

593. Una causa principal de las enfermedades filosóficas—dieta unilateral, uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos.

594. «¡Pero las palabras, una vez proferidas con sentido, no sólo tienen superficie, sino también una dimensión de profundidad!» Jus-

anderes statt, wenn sie sinnvoll ausgesprochen werden, als wenn sie bloß ausgesprochen werden.—Wie ich das ausdrücke, darauf kommt's nicht an. Ob ich sage, sie haben im ersten Fall Tiefe; oder, es geht dabei etwas in mir, in meinem Innern, vor; oder, sie haben eine Atmosphäre—es kommt immer aufs gleiche hinaus.
«Wenn wir nun Alle hierin übereinstimmen, wird es da nicht wahr sein?»

(Ich kann des Andern Zeugnis nicht annehmen, weil es kein *Zeugnis* ist. Es sagt mir nur, was er zu sagen *geneigt* ist.)

595. Es ist uns natürlich, den Satz in diesem Zusammenhang auszusprechen; und unnatürlich, ihn isoliert zu sagen. Sollen wir sagen: Es gibt ein bestimmtes Gefühl, das das Aussprechen jedes Satzes begleitet, dessen Aussprechen uns natürlich ist?

596. Das Gefühl der 'Bekanntheit' und der 'Natürlichkeit'. Leichter ist es, ein Gefühl der Unbekanntheit und der Unnatürlichkeit aufzufinden. Oder: *Gefühle*. Denn nicht alles, was uns unbekannt ist, macht uns einen Eindruck der Unbekanntheit. Und hier muß man sich überlegen, was wir «unbekannt» nennen. Einen Feldstein, den wir am Wege sehen, erkennen wir als solchen, aber vielleicht nicht als den, der immer da gelegen ist. Einen Menschen etwa als Menschen, aber nicht als Bekannten. Es gibt Gefühle der Wohlvertrautheit; ihre Äußerung ist manchmal ein Blick, oder die Worte «Das alte Zimmer!» (das ich vor vielen Jahren bewohnt habe und nun unverändert wiederfinde). Ebenso gibt es Gefühle der Fremdheit: Ich stutze; sehe den Gegenstand, oder Menschen, prüfend oder mißtrauisch an; sage: «Es ist mir alles fremd.»—Aber weil es nun dies Gefühl der Fremdheit gibt, kann man nicht sagen; jeder Gegenstand, den wir gut kennen und der uns nicht fremd vorkommt, gebe uns ein Gefühl der Vertrautheit.—Wir meinen, quasi, der Platz, den einmal das Gefühl der Fremdheit einnimmt, müsse doch *irgendwie* besetzt sein. Es ist der Platz für diese Atmosphäre vorhanden, und nimmt ihn nicht die eine ein, dann eine andere.

597. Wie dem Deutschen, der gut Englisch spricht, Germanismen unterlaufen, obgleich er nicht erst den deutschen Ausdruck bildet und ihn dann ins Englische übersetzt; wie er also Englisch spricht, *als übersetze er*, 'unbewußt', aus dem Deutschen, so denken wir oft, als läge unserm Denken ein Denkschema zu Grunde; als übersetzten wir aus einer primitiveren Denkweise in die unsre.

tamente ocurre algo distinto cuando se las profiere con sentido que cuando meramente se las profiere.—Cómo lo exprese yo, eso no importa. Que diga que en el caso serio tienen profundidad; o bien que ocurre algo en mí, en mi interior; o bien que tienen una atmósfera —todo ello resulta en lo mismo.

«Si todos nosotros concordamos en ello, ¿no será cierto?»

(No puedo aceptar el testimonio del otro, porque no es ningún *testimonio*. Sólo me dice lo que se siente *inclinado* a decir.)

595. Es natural para nosotros proferir esa oración en ese contexto; y no es natural decirla aislada. ¿Hemos de decir: hay un cierto sentimiento que acompaña a cada oración al ser proferida cuando nos parece natural proferirla?

596. El sentimiento de 'familiaridad' o 'naturalidad'. Es más fácil encontrar un sentimiento de no-familiaridad o de no-naturalidad. O bien: *sentimientos*. Pues no todo lo que no nos es familiar nos da la impresión de no-familiaridad. Y aquí hay que preguntarse a qué llamamos «no familiar». Reconocemos como tal un guijarro que vemos en el camino, pero quizá no como el que siempre ha estado ahí. Un hombre como hombre, pero no como conocido. Hay sentimientos de intimidad; su manifestación es a veces una mirada, o las palabras «¡La vieja habitación!» (que habité hace muchos años y que vuelvo a encontrar sin que haya cambiado nada). También hay sentimientos de lo extraño: titubeo; miro al objeto o al hombre examinándolo detenidamente o con desconfianza; digo «Todo me es extraño».—Pero por el hecho de que haya este sentimiento de lo extraño no podemos decir: todo objeto que conocemos bien y que no nos es extraño nos da un sentimiento de confianza.—Es como si quisiéramos decir que el lugar que una vez tomó el sentimiento de lo extraño debería estar ocupado de *alguna manera*. Está presente el lugar para esa atmósfera, y si no lo toma uno, lo tomará otro.

597. Así como al alemán que habla bien inglés se le escapan germanismos, aunque no tenga que construir primero la expresión alemana y traducirla luego al inglés, es decir, habla inglés *como si tradujera*, 'inconscientemente', del alemán, así también creemos a menudo que a nuestro pensamiento le subyace un esquema de pensar; como si tradujéramos de un modo de pensar más primitivo al nuestro.

598. Wenn wir philosophieren, möchten wir Gefühle hypostasieren, wo keine sind. Sie dienen dazu, uns unsere Gedanken zu erklären.

'*Hier* verlangt die Erklärung unseres Denkens ein Gefühl!' Es ist, als ob unsre Überzeugung auf diese Forderung hin ihr nachkäme.

599. In der Philosophie werden nicht Schlüsse gezogen. «Es muß sich doch so verhalten!» ist kein Satz der Philosophie. Sie stellt nur fest, was Jeder ihr zugibt.

600. Macht alles, was uns nicht auffällt, den Eindruck der Unauffälligkeit? Macht uns das Gewöhnliche immer den *Eindruck* der Gewöhnlichkeit?

601. Wenn ich von diesem Tisch rede,—*erinnere* ich mich daran, daß dieser Gegenstand «Tisch» genannt wird?

602. Wenn man mich fragt «Hast du deinen Schreibtisch wiedererkannt, wie du heute morgens in dein Zimmer getreten bist?»—so würde ich wohl sagen «Gewiß!» Und doch wäre es irreführend, zu sagen, es habe sich da ein Wiedererkennen abgespielt. Der Schreibtisch war mir natürlich nicht fremd; ich war nicht überrascht, ihn zu sehen, wie ich es gewesen wäre, wenn ein Anderer da gestanden hätte, oder ein fremdartiger Gegenstand.

603. Niemand wird sagen, daß jedesmal, wenn ich in mein Zimmer komme, in die altgewohnte Umgebung, sich ein Wiedererkennen alles dessen, was ich sehe und hundertmal gesehen habe, abspielt.

604. Von den Vorgängen, die man «Wiedererkennen» nennt, haben wir leicht ein falsches Bild; als bestünde das Wiedererkennen immer darin, daß wir zwei Eindrücke miteinander vergleichen. Es ist, als trüge ich ein Bild eines Gegenstandes bei mir und agnoszierte danach einen Gegenstand als den, welchen das Bild darstellt. Unser Gedächtnis scheint uns so einen Vergleich zu vermitteln, indem es uns ein Bild des früher Gesehenen aufbewahrt, oder uns erlaubt (wie durch ein Rohr) in die Vergangenheit zu blicken.

605. Und es ist ja nicht so sehr, als vergliche ich den Gegenstand mit einem neben ihm stehenden Bild, sondern als *deckte* er sich mit dem Bild. Ich sehe also nur Eins und nicht Zwei.

598. Cuando filosofamos, quisiéramos hipostasiar sentimientos donde no los hay. Nos sirven para explicarnos nuestros pensamientos.

'¡*Aquí* exige la explicación de nuestro pensamiento un sentimiento!' Es como si nuestra convicción satisficiera este requisito.

599. En filosofía no se sacan conclusiones. «¡Tiene que ser así!» no es una proposición filosófica. Ésta sólo constata lo que cualquiera le concede.

600. ¿Acaso todo lo que no nos llama la atención nos da la impresión de ser discreto? ¿Acaso lo usual nos da siempre la *impresión* de ser usual?

601. Cuando hablo de esta mesa —¿me *acuerdo* de que a este objeto se le llama «mesa»?

602. Si se me pregunta «¿Has reconocido tu escritorio esta mañana cuando has entrado en tu habitación?» —yo diría sin duda «¡Claro!». Y sin embargo sería desorientador decir que había tenido lugar un acto de reconocimiento. Naturalmente, el escritorio no me era extraño; no me sorprendí al verlo, como me hubiera sorprendido si otro hubiera estado allí, o bien un objeto extraño.

603. Nadie dirá que cada vez que entro en mi habitación, en el entorno familiar, se da un reconocimiento de todo lo que veo y he visto cien veces.

604. Tenemos una falsa figura de los procesos que llamamos «reconocer»; como si el reconocer consistiera siempre en comparar dos impresiones entre sí. Es como si trajera conmigo una figura de un objeto y por relación reconociera otro objeto como aquel que la figura representa. Nos parece que nuestra memoria nos proporciona una comparación de este tipo, al conservar para nosotros una figura de lo antes visto, o al permitirnos mirar hacia el pasado (como a través de un tubo).

605. Y la idea no es tanto la de que comparo el objeto con una figura que se halla junto a él, sino más bien que el objeto *coincide* con la figura. O sea que sólo veo uno y no dos.

606. Wir sagen: «Der Ausdruck seiner Stimme war *echt.*» War er unecht, so denken wir uns quasi hinter ihm einen anderen stehen.—Er macht nach außen *dieses* Gesicht, im Innern aber ein anderes.—Das heißt aber nicht, daß, wenn sein Ausdruck *echt* ist, er zwei gleiche Gesichter macht.

((«Ein ganz bestimmter Ausdruck.»))

607. Wie schätzt man, wieviel Uhr es ist? Ich meine aber nicht, nach äußeren Anhaltspunkten, dem Stand der Sonne, der Helligkeit im Zimmer, u. dergl.—Man fragt sich etwa «Wieviel Uhr kann es sein?», hält einen Augenblick inne, stellt sich vielleicht das Zifferblatt vor; und dann spricht man eine Zeit aus.—Oder man überlegt sich mehrere Möglichkeiten; man denkt sich *eine* Zeit, dann eine andre, und bleibt endlich bei einer stehen. So und ähnlich geht es vor sich.——Aber ist nicht der Einfall von einem Gefühl der Überzeugung begleitet; und heißt das nicht, daß er nun mit einer inneren Uhr übereinstimmt?—Nein, ich lese die Zeit von keiner Uhr ab; ein Gefühl der Überzeugung ist insofern da, als ich mir *ohne* Empfindung des Zweifels, mit Ruhe und Sicherheit, eine Zeit sage.—Aber schnappt nicht etwas bei dieser Zeitangabe ein?—Nichts, das ich wüßte; wenn du nicht das Zur-Ruhe-Kommen der Überlegung, das Stehenbleiben bei einer Zahl so nennst. Ich hätte hier auch nie von einem 'Gefühl der Überzeugung' geredet, sondern gesagt: ich habe eine Weile überlegt und mich dann dafür entschieden, daß es viertel sechs ist.—Wonach aber hab ich mich entschieden? Ich hätte vielleicht gesagt: «bloß nach dem Gefühl»; das heißt nur: ich habe es dem Einfall überlassen.——Aber du mußtest dich doch wenigstens zum Schätzen der Zeit in einen bestimmten Zustand versetzen; und du nimmst doch nicht jede Vorstellung einer Zeitangabe als Angabe der richtigen Zeit!—Wie gesagt: ich hatte mich *gefragt* «Wieviel Uhr mag es sein?» D.h., ich habe diese Frage nicht, z.B., in einer Erzählung gelesen; noch sie als Ausspruch eines Andern zitiert; noch mich im Aussprechen dieser Wörter geübt; usf. Nicht unter *diesen* Umständen habe ich die Worte gesprochen.—Aber unter *welchen* also?—Ich dachte an mein Frühstück und ob es heute spät damit würde. Solcherart waren die Umstände.—Aber siehst du denn wirklich nicht, daß du doch in einem, wenn auch ungreifbaren, für das Schätzen der Zeit charakteristischen Zustand, gleichsam in einer dafür charakteristischen Atmosphäre warst?—Ja, das Charakteristische war, daß ich mich fragte «Wieviel Uhr mag es sein?»—Und hat dieser Satz eine bestimmte Atmosphäre,—wie soll ich sie von ihm selbst trennen können? Es wäre mir nie eingefallen, der Satz hätte einen solchen Dunstkreis, hätte ich nicht daran gedacht, wie

606. Decimos «La expresión de su voz era *auténtica*». Si era inauténtica, nos imaginamos como si hubiera otra detrás de ella.—Hacia fuera hace *esta* cara; en el interior, en cambio, otra.—Pero esto no significa que cuando su expresión es *auténtica*, él haga dos caras iguales.

((«Una expresión bien determinada.»))

607. ¿Cómo se juzga la hora que es? No me refiero, sin embargo, a puntos de referencia externos, a la posición del Sol, la luminosidad dentro de la habitación, etcétera.—Uno se pregunta «¿Qué hora será?», se detiene un momento, quizá se imagina la esfera del reloj; y luego se dice una hora.—O bien uno considera varias posibilidades; uno imagina *una* hora, luego otra, y finalmente se detiene en una. Así y de formas parecidas es como ocurre.——¿Pero acaso la ocurrencia no va acompañada de un sentimiento de convicción; y no significa esto que esta ocurrencia coincide con la hora interna?—No, no leo la hora en ningún reloj; se da un sentimiento de convicción en la medida en que me digo una hora *sin* la sensación de la duda, con tranquilidad y seguridad.—Pero ¿no engrana algo al decir la hora así?—No me parece; a menos que llames así al hecho de que las reflexiones se detengan, de que te quedes con una cifra. Yo tampoco hubiera hablado nunca aquí de un 'sentimiento de convicción', sino que hubiera dicho: reflexioné un rato y al fin decidí que son las cinco y cuarto.—¿Pero según qué criterios me decidí? Quizás hubiera dicho: «simplemente por intuición»; esto sólo significa: dejé la decisión a lo que se me ocurriera. —¡Pero por lo menos para hacerte una idea de la hora que era tenías que ponerte en cierto estado; y ciertamente no tomas cualquier idea de la hora que es como una indicación correcta!—Ya lo dije: me *pregunté* «¿Qué hora será?». Es decir, no leí, por ejemplo, esta pregunta en un cuento; ni la cité como frase de otro; ni me estaba ejercitando en pronunciar esas palabras; etcétera. No dije las palabras bajo *esas* circunstancias.—Pero, entonces, ¿bajo *cuáles*?—Yo estaba pensando en mi desayuno y en si éste sería hoy más tarde. Tales eran las circunstancias.—¿Pero realmente no ves que te hallabas en un estado que, aunque inaprehensible, es característico de juzgar la hora, como en una atmósfera característica de esa situación?—Sí, lo característico era que me pregunté «¿Qué hora será?».—Y si esta proposición tiene una atmósfera determinada—¿cómo voy a separar una de la otra? Nunca se me habría ocurrido que la proposición tiene un aura tal si no hubiera pensado que también se la puede proferir de otro modo como cita, en broma, como ejercicio retórico, etcétera—. Y *entonces*

man ihn auch anders—als Zitat, im Scherz, als Sprechübung, etc.—sagen könnte. Und *da* wollte ich auf einmal sagen, da erschien es mir auf einmal, ich müßte die Worte doch irgendwie besonders *gemeint* haben; anders nämlich als in jenen andern Fällen. Es hatte sich mir das Bild von der besonderen Atmosphäre aufgedrängt; ich sehe sie förmlich vor mir—solange ich nämlich nicht auf das sehe, was nach meiner Erinnerung wirklich gewesen ist.

Und was das Gefühl der Sicherheit anbelangt: so sage ich mir manchmal «Ich bin sicher, es ist... Uhr», und in mehr oder weniger sicherem Tonfall, etc. Fragst du nach dem *Grund* für diese Sicherheit, so habe ich keinen.

Wenn ich sage: ich lese es auf einer innern Uhr ab,—so ist das ein Bild, dem nur entspricht, daß ich diese Zeitangabe gemacht habe. Und der Zweck des Bildes ist, diesen Fall dem andern anzugleichen. Ich sträube mich, die beiden verschiedenen Fälle anzuerkennen.

608. Von größter Wichtigkeit ist die Idee der Ungreifbarkeit jenes geistigen Zustands beim Schätzen der Zeit. Warum ist er *ungreifbar*? Ist es nicht, weil wir, was an unserm Zustand greifbar ist, uns weigern, zu dem spezifischen Zustand zu rechnen, den wir postulieren?

609. Die Beschreibung einer Atmosphäre ist eine spezielle Sprachanwendung, zu speziellen Zwecken.

((Deuten des 'Verstehens' als Atmosphäre; als seelischer Akt. Man kann zu allem eine Atmosphäre hinzukonstruieren. 'Ein unbeschreiblicher Charakter '.))

610. Beschreib das Aroma des Kaffees!—Warum geht es nicht? Fehlen uns die Worte? Und *wofür* fehlen sie uns?—Woher aber der Gedanke, es müsse doch so eine Beschreibung möglich sein? Ist dir so eine Beschreibung je abgegangen? Hast du versucht, das Aroma zu beschreiben, und es ist nicht gelungen?

((Ich möchte sagen: «Diese Töne sagen etwas Herrliches, aber ich weiß nicht was.» Diese Töne sind eine starke Geste, aber ich kann ihr nichts Erklärendes an die Seite stellen. Ein tief ernstes Kopfnicken. James: «Es fehlen uns die Worte». Warum führen wir sie dann nicht ein? Was müßte der Fall sein, damit wir es könnten?))

611. «Das Wollen ist auch nur eine Erfahrung», möchte man sagen (der 'Wille' auch nur 'Vorstellung'). Er kommt, wenn er kommt, und ich kann ihn nicht herbeiführen.

quise decir de repente, entonces me pareció repentinamente que con esas palabras tuve que *significar* algo especial en algún sentido; algo distinto a los otros casos. Se me impuso la figura de la atmósfera especial; la veo literalmente ante mí —esto es, mientras no miro lo que según mi memoria realmente ha ocurrido.

Y por lo que se refiere al sentimiento de seguridad: a veces me digo «Estoy seguro de que es tal hora», con un tono de voz más o menos seguro, etcétera. Si preguntas por el *motivo* de esta seguridad, debo decir que no tengo ninguno.

Cuando digo: la leo en un reloj interno —esto es una figura a la que lo único que le corresponde es esa indicación de la hora que es. Y la finalidad de la figura es asimilar este caso al otro. Me resisto a admitir ambos como casos distintos.

608. Es de la mayor importancia la idea de la inaprehensibilidad de ese estado mental al juzgar la hora que es. ¿Por qué es *inaprehensible*? ¿No es porque nos negamos a atribuir al estado específico que postulamos lo que es aprehensible en nuestro estado?

609. La descripción de una atmósfera es una aplicación especial del lenguaje, para finalidades especiales.

((Interpretar el 'comprender' como una atmósfera; como acto mental. A todo se le puede añadir artificialmente una atmósfera. 'Un carácter indescriptible.'))

610. ¡Describe el aroma del café!—¿Por qué no se puede? ¿Nos faltan las palabras? ¿Y *para qué* nos faltan?—¿Pero de dónde surge la idea de que una descripción semejante debería ser posible? ¿Te ha faltado alguna vez una descripción así? ¿Has intentado describir el aroma y no lo has logrado?

((Quisiera decir «Estas notas dicen algo magnífico, pero no sé qué». Esas notas son un gesto poderoso, pero no las puedo comparar con nada que las explique. Una inclinación de cabeza profundamente seria. James: «Nos faltan las palabras». Entonces, ¿por qué no las introducimos? ¿Qué debería ocurrir para que lo pudiéramos hacer?))

611. «El querer también es sólo una experiencia», quisiéramos decir (la 'voluntad' también sólo una 'representación'). Viene cuando viene, y no lo puedo producir.

Nicht herbeiführen?—Wie *was*? Was kann ich denn herbeiführen? Womit vergleiche ich das Wollen, wenn ich dies sage?

612. Von der Bewegung meines Armes, z.B., würde ich nicht sagen, sie komme, wenn sie komme, etc. Und hier ist das Gebiet, in welchem wir sinnvoll sagen, daß uns etwas nicht einfach geschieht, sondern daß wir es *tun*. «Ich brauche nicht abwarten, bis mein Arm sich heben wird,—ich kann ihn heben.» Und hier setze ich die Bewegung meines Arms etwa dem entgegen, daß sich das heftige Klopfen meines Herzens legen wird.

613. In dem Sinne, in welchem ich überhaupt etwas herbeiführen kann (etwa Magenschmerzen durch Überessen) kann ich auch das Wollen herbeiführen. In diesem Sinne führe ich das Schwimmen-Wollen herbei, indem ich ins Wasser springe. Ich wollte wohl sagen: ich könnte das Wollen nicht wollen; d.h., es hat keinen Sinn, vom Wollen-Wollen zu sprechen. «Wollen» ist nicht der Name für eine Handlung und also auch für keine unwillkürliche. Und mein falscher Ausdruck kam daher, daß man sich das Wollen als ein unmittelbares, nichtkausales, Herbeiführen denken will. Dieser Idee aber liegt eine irreführende Analogie zu Grunde; der kausale Nexus erscheint durch einen Mechanismus hergestellt, der zwei Maschinenteile verbindet. Die Verbindung kann auslassen, wenn der Mechanismus gestört wird. (Man denkt nur an die Störungen, denen ein Mechanismus normalerweise ausgesetzt ist; nicht daran, daß etwa die Zahnräder plötzlich weich werden, oder einander durchdringen, etc.)

614. Wenn ich meinen Arm 'willkürlich' bewege, so bediene ich mich nicht eines Mittels, die Bewegung herbeizuführen. Auch mein Wunsch ist nicht ein solches Mittel.

615. «Das Wollen, wenn es nicht eine Art Wünschen sein soll, muß das Handeln selber sein. Es darf nicht vor dem Handeln stehen bleiben.» Ist es das Handeln, so ist es dies im gewöhnlichen Sinne des Worts; also: sprechen, schreiben, gehen, etwas heben, sich etwas vorstellen. Aber auch: trachten, versuchen, sich bemühen,—zu sprechen, zu schreiben, etwas zu heben, sich etwas vorzustellen, etc.

616. Wenn ich meinen Arm hebe, so habe ich *nicht* gewünscht, er möge sich heben. Die willkürliche Handlung schließt diesen Wunsch aus. Man kann allerdings sagen: «Ich hoffe, ich werde den Kreis fehlerlos zeichnen». Und damit drückt man einen Wunsch aus, die Hand möge sich so und so bewegen.

¿No lo puedo producir?—¿Cómo *qué*? ¿Qué es lo que puedo producir? ¿Con qué comparo el querer cuando digo esto?

612. Del movimiento de mi brazo, por ejemplo, no diría que viene cuando viene, etcétera. Y ésta es la zona en la que decimos con sentido que algo no simplemente ocurre, sino que lo ***hacemos***. «No tengo que esperar que mi brazo se levante —lo puedo levantar.» Y aquí contrapongo, por ejemplo, el movimiento de mi brazo a la disminución del latir acelerado de mi corazón.

613. En el sentido en que yo pueda producir algo (por ejemplo, dolor de estómago por comer en exceso), también puedo producir el querer. En este sentido produzco el querer nadar al saltar al agua. Lo que quería decir era: no podría querer el querer; es decir, no tiene sentido hablar de querer-querer. «Querer» no es el nombre de una acción y por lo tanto no lo es en particular de una acción voluntaria. Y mi incorrecto modo de expresión provino de que uno quisiera imaginarse el querer como un producir inmediato, no-causal. Esta idea se basa, sin embargo, en una analogía desorientadora; el nexo causal parece creado por un mecanismo que une dos partes de una máquina. La conexión puede desaparecer cuando se perturba el mecanismo. (Uno sólo piensa en las perturbaciones a las que un mecanismo está expuesto normalmente; no piensa en que, por ejemplo, de repente las ruedecillas pueden volverse blandas o penetrar unas en otras, etcétera.)

614. Cuando levanto mi brazo 'voluntariamente', no me estoy sirviendo de un medio para producir el movimiento. Tampoco mi deseo es un medio semejante.

615. «El querer, si no es una especie de desear, debe ser el actuar mismo. No puede detenerse antes del actuar.» Si es el actuar, entonces lo es en el sentido usual de la palabra; o sea: hablar, escribir, andar, levantar algo, imaginarse algo. Pero también: tratar de, intentar, esforzarse por hablar, escribir, levantar algo, imaginarse algo, etcétera.

616. Cuando levanto mi brazo, *no* he deseado previamente que se levante. La acción voluntaria excluye este deseo. Si bien puede decirse: «Espero que podré dibujar el círculo sin errores». Y con ello se expresa el deseo de que la mano se mueva de tal y cual manera.

617. Wenn wir unsere Finger in besondererWeise verschränken, so sind wir manchmal nicht im Stande, einen bestimmten Finger auf Befehl zu bewegen, wenn der Befehlende bloß auf den Finger *zeigt*—ihn bloß unserm Aug zeigt. Wenn er ihn dagegen berührt, so können wir ihn bewegen. Man möchte diese Erfahrung so beschreiben: wir seien nicht im Stande, den Finger bewegen zu *wollen*. Der Fall ist ganz verschieden von dem, wenn wir nicht im Stande sind, den Finger zu bewegen, weil ihn etwa jemand festhält. Man wird nun geneigt sein, den ersten Fall so zu beschreiben: man könne für den Willen keinen Angriff finden, ehe der Finger nicht berührt werde. Erst wenn man ihn fühle, könne der Wille wissen, wo er anzugreifen habe.—Aber diese Ausdrucksweise ist irreführend. Man möchte sagen: «Wie soll ich denn wissen, wo ich mit dem Willen anzupakken habe, wenn das Gefühl nicht die Stelle bezeichnet?» Aber wie weiß man denn, wenn das Gefühl da ist, wohin ich den Willen zu lenken habe?

Daß der Finger in diesem Falle gleichsam gelähmt ist, ehe wir eine Berührung in ihm fühlen, das zeigt die Erfahrung; es war aber nicht a priori einzusehen.

618. Das wollende Subjekt stellt man sich hier als etwas Masseloses (Trägheitsloses) vor; als einen Motor, der in sich selbst keinen Trägheitswiderstand zu überwinden hat. Und also nur Treibendes und nicht Getriebenes ist. D.h.: Man kann sagen «Ich will, aber mein Körper folgt mir nicht»—aber nicht: «Mein Wille folgt mir nicht». (Augustinus.)

Aber in dem Sinn, in welchem es mir nicht mißlingen kann, zu wollen, kann ich es auch nicht versuchen.

619. Und man könnte sagen: «Ich kann nur insofern jederzeit *wollen*, als ich nie versuchen kann, zu wollen.»

620. *Tun* scheint selbst kein Volumen der Erfahrung zu haben. Es scheint wie ein ausdehnungsloser Punkt, die Spitze einer Nadel. Diese Spitze scheint das eigentliche Agens. Und das Geschehen in der Erscheinung nur Folge dieses Tuns. «Ich *tue*» scheint einen bestimmten Sinn zu haben, abgelöst von jeder Erfahrung.

621. Aber vergessen wir eines nicht: wenn 'ich meinen Arm hebe', hebt sich mein Arm. Und das Problem entsteht: was ist das, was übrigbleibt, wenn ich von der Tatsache, daß ich meinen Arm hebe, die abziehe, daß mein Arm sich hebt?

((Sind nun die kinaesthetischen Empfindungen mein Wollen?))

617. Cuando cruzamos los dedos de una manera especial, muchas veces no somos capaces de mover un dedo particular si alguien nos ordena que lo movamos limitándose a *señalarlo* —si sólo lo muestra a nuestros ojos. En cambio, si lo toca, lo podemos mover. Quisiéramos describir esta experiencia así: no somos capaces de *querer* mover el dedo. El caso es muy distinto de aquel en que no somos capaces de mover el dedo porque alguien nos lo agarra. Nos sentiremos inclinados a describir el primer caso así: no puede encontrarse ningún soporte para la voluntad antes de que se mueva el dedo. Sólo cuando lo sentimos puede la voluntad saber dónde tiene que apoyarse.—Pero este modo de expresión es desorientador. Quisiéramos decir: «¿Cómo voy a saber lo que tengo que hacer con la voluntad si el sentimiento no señala el lugar?». Pero ¿cómo sabemos, cuando el sentimiento ya está ahí, adónde tenemos que dirigir la voluntad?

Que en este caso es como si el dedo estuviera paralizado mientras no sentimos el contacto con él, lo muestra la experiencia; pero no se podía saber a priori.

618. Nos representamos aquí al sujeto de la voluntad como algo sin masa (sin inercia); como un motor que no tiene que superar ninguna fuerza de inercia en sí mismo. Y que por tanto sólo es algo que impulsa y no algo impulsado. Es decir: puede decirse «Quiero, pero mi cuerpo no me obedece» —pero no: «Mi voluntad no me obedece» (Agustín).

Pero en el sentido en que no puedo fracasar en querer, tampoco lo puedo intentar.

619. Y podría decirse: «Yo puedo *querer* en cualquier momento sólo en la medida en que nunca puedo intentar querer».

620. El *hacer* no parece tener ningún volumen de experiencia. Parece como un punto inextenso, la punta de una aguja. Esa punta parece ser el verdadero agente. Y lo que ocurre en la apariencia, sólo la consecuencia de este hacer. «*Hago*» parece tener un sentido determinado, separado de cualquier experiencia.

621. Pero no olvidemos una cosa: cuando 'levanto el brazo', se levanta mi brazo. Y surge el problema: ¿qué es lo que resta, cuando del hecho de que levanto el brazo sustraigo el que mi brazo se levante?

((¿Son las sensaciones cinestésicas mi querer?))

622. Wenn ich meinen Arm hebe, *versuche* ich meistens nicht, ihn zu heben.

623. «Ich will unbedingt dieses Haus erreichen.» Wenn aber keine Schwierigkeit da ist,—*kann* ich da trachten, unbedingt dies Haus zu erreichen?

624. Im Laboratorium, unter dem Einfluß elektrischer Ströme etwa, sagt Einer mit geschlossenen Augen «Ich bewege meinen Arm auf und ab»—obgleich sich der Arm nicht bewegt. «Er hat also das besondere Gefühl dieser Bewegung», sagen wir.—Beweg mit geschlossenen Augen deinen Arm hin und her. Und nun versuch, während du es tust, dir einzureden, der Arm stehe still, und du habest nur gewisse seltsame Empfindungen in Muskeln und Gelenken!

625. «Wie weißt du, daß du deinen Arm gehoben hast?»—»Ich fühle es.» Was du also wiedererkennst, ist die Empfindung? Und bist du sicher, daß du sie richtig wiedererkennst?—Du bist sicher, daß du deinen Arm gehoben hast; ist nicht dies das Kriterium, das Maß des Wiedererkennens?

626. «Wenn ich mit einem Stock diesen Gegenstand abtaste, habe ich die Tastempfindung in der Spitze des Stockes, nicht in der Hand, die ihn hält.» Wenn Einer sagt «Ich habe nicht hier in der Hand, sondern im Handgelenk Schmerzen», so ist die Konsequenz, daß der Arzt das Handgelenk untersucht. Welchen Unterschied macht es aber, ob ich sage, ich fühle die Härte des Gegenstands in der Stockspitze, oder in der Hand? Heißt, was ich sage: «Es ist, als hätte ich Nervenenden in der Stockspitze»? *Inwiefern* ist es so?—Nun, ich bin jedenfalls geneigt zu sagen: «Ich fühle die Härte, etc. in der Stockspitze». Und damit geht zusammen, daß ich beim Abtasten nicht auf meine Hand, sondern auf die Stockspitze sehe; daß ich, was ich fühle, mit den Worten beschreibe «Ich fühle dort etwas Hartes, Rundes»—nicht mit den Worten «Ich fühle einen Druck gegen die Fingerspitzen des Daumens, Mittelfingers und Zeigefingers...» Wenn mich etwa jemand fragte «Was fühlst du jetzt in den Fingern, die die Sonde halten?», so könnte ich ihm antworten: «Ich weiß nicht—ich fühle *dort* etwas Hartes, Rauhes.»

627. Betrachte diese Beschreibung einer willkürlichen Handlung: «Ich fasse den Entschluß, um 5 Uhr die Glocke zu ziehen; und wenn es 5 schlägt, macht mein Arm nun diese Bewegung.»—Ist das die richtige Beschreibung, und nicht *die*: «... und wenn es 5 schlägt, hebe ich meinen Arm»?—Die erste Beschreibung möchte man so ergänzen: «und siehe da!

622. Cuando levanto el brazo, casi nunca *intento* levantarlo.

623. «Quiero alcanzar esa casa a toda costa.» Pero si no hay ninguna dificultad —¿*puedo* tratar de alcanzar esa casa a toda costa?

624. En el laboratorio, bajo el influjo de corrientes eléctricas, alguien dice con los ojos cerrados: «Muevo mi brazo arriba y abajo» —a pesar de que el brazo no se mueve. «Tiene, pues, el sentimiento particular de este movimiento», decimos.—Mueve con los ojos cerrados tu brazo de un lado para otro. Y ahora intenta, mientras lo haces, persuadirte de que tu brazo está quieto y de que sólo tienes unas sensaciones singulares en los músculos y las articulaciones.

625. «¿Cómo sabes que has levantado el brazo?»—«Lo siento.» Así, pues, ¿lo que reconoces es la sensación? ¿Y estás seguro de que la reconoces correctamente?—Estás seguro de que has levantado el brazo; ¿no es esto el criterio, la medida, del reconocimiento?

626. «Cuando toco con un palo este objeto, tengo una sensación táctil en la punta del palo, no en la mano que lo agarra.» Si alguien dice «No es aquí en la mano donde siento dolor, sino en la muñeca», la consecuencia es que el médico examina la muñeca. ¿Pero qué diferencia hay en decir que siento la dureza del objeto en la punta del palo o bien en la mano? ¿Acaso lo que digo significa: «Es como si yo tuviera las terminaciones de los nervios en la punta del palo»? ¿*En qué medida* es así?—Bien, en cualquier caso me inclino a decir «Siento la dureza, etcétera, en la punta del palo». Y ello va acompañado del hecho de que, al tantear, no miro mi mano, sino la punta del palo; de que describo lo que siento con las palabras «Allí siento algo duro, redondo» —no con las palabras «Siento cierta presión sobre las puntas de mi pulgar, índice y dedo medio...». Si alguien me preguntara «¿Qué sientes ahora en tus dedos que agarran la sonda?», le podría responder: «No lo sé —*allí* siento algo duro, rugoso».

627. Considera esta descripción de una acción voluntaria: «Tomo la decisión de tocar la campana a las cinco; y cuando den las cinco, mi brazo hará tal movimiento».—¿Es esto la descripción correcta y no *ésta*: »... y cuando den las cinco, levantaré el brazo»?—Quisiéramos completar la primera descripción así: «y he aquí que mi brazo se le-

mein Arm hebt sich, wenn es 5 schlägt.» Und dies «siehe da» ist gerade, was hier wegfällt. Ich sage *nicht*: «Sieh, mein Arm hebt sich!» wenn ich ihn hebe.

628. Man könnte also sagen: die willkürliche Bewegung sei durch die Abwesenheit des Staunens charakterisiert. Und nun will ich nicht, daß man fragt «Aber *warum* erstaunt man hier nicht?»

629. Wenn Leute über die Möglichkeit eines Vorherwissens der Zukunft reden, vergessen sie immer die Tatsache des Vorhersagens der willkürlichen Bewegungen.

630. Betrachte die beiden Sprachspiele:

a) Einer gibt einem Andern den Befehl, bestimmte Armbewegungen zu machen, oder Körperstellungen einzunehmen (Turnlehrer und Schüler). Und eine Variante dieses Sprachspiels ist dies: Der Schüler gibt sich selbst Befehle und führt sie dann aus.

b) Jemand beobachtet gewisse regelmäßige Vorgänge—z.B. die Reaktionen verschiedener Metalle auf Säuren—und macht daraufhin Vorhersagen über die Reaktionen, die in bestimmten Fällen eintreten werden.

Es ist zwischen diesen beiden Sprachspielen eine offenbare Verwandtschaft, und auch Grundverschiedenheit. In beiden könnte man die ausgesprochenen Worte «Voraussagen» nennen. Vergleiche aber die Abrichtung, die zu der ersten Technik führt, mit der Abrichtung für die zweite!

631. «Ich werde jetzt zwei Pulver einnehmen; eine halbe Stunde darauf werde ich erbrechen.»—Es erklärt nichts, wenn ich sage, im ersten Fall sei ich das Agens, im zweiten bloß der Beobachter. Oder: im ersten Falle sähe ich den kausalen Zusammenhang von innen, im zweiten von außen. Und vieles Ähnliche.

Es ist auch nicht zur Sache, zu sagen, daß eine Vorhersage der ersten Art so wenig unfehlbar ist wie eine der zweiten Art.

Nicht auf Grund von Beobachtungen meines Verhaltens sagte ich, ich würde jetzt zwei Pulver einnehmen. Die Antezedentien dieses Satzes waren andere. Ich meine die Gedanken, Handlungen etc., die zu ihm hinleiten. Und es ist nur irreführend, zu sagen: «Die einzige wesentliche Voraussetzung deiner Äußerung war eben dein Entschluß.»

vanta cuando dan las cinco». Y este «he aquí que» es justamente lo que está de más aquí. *No* digo: «¡He aquí que mi brazo se levanta!» cuando lo levanto.

628. Por tanto, podríamos decir: el movimiento voluntario se caracteriza por la ausencia de asombro. Y entonces no quiero que se pregunte «¿Pero *por qué* no nos asombramos en tales casos?».

629. Siempre que la gente habla de la posibilidad de una precognición del futuro, se olvida del hecho de la predicción de los movimientos voluntarios.

630. Considera estos dos juegos de lenguaje:

a) Alguien le da a otra persona la orden de hacer ciertos movimientos con los brazos o de tomar ciertas posturas (profesor de gimnasia y alumno). Y una variante de este juego de lenguaje es la siguiente: el alumno se da a sí mismo las órdenes y las ejecuta.

b) Alguien observa ciertos procesos regulares —por ejemplo, las reacciones de diversos metales a los ácidos— y a continuación hace ciertas predicciones sobre las reacciones que tendrán lugar en determinados casos.

Entre estos dos juegos de lenguaje existe una evidente similitud, y también una diferencia básica. En ambos casos se podría decir que las palabras expresadas son «predicciones». ¡Pero compárese el adiestramiento que conduce a la primera técnica con el que conduce a la segunda!

631. «Ahora voy a tomar dos píldoras; en media hora vomitaré.»—No explica nada decir que en el primer caso yo soy el agente, mientras que en el segundo sólo soy el observador. O bien: que en el primer caso veo la conexión causal desde dentro, mientras que en el segundo la veo desde fuera. Y muchas cosas parecidas.

Tampoco viene al caso decir que una predicción del primer tipo no es más infalible que una del segundo.

No dije que iba a tomar dos píldoras ahora de acuerdo con observaciones de mi conducta. Los antecedentes de esta proposición eran otros. Me refiero a las ideas, acciones, etcétera, que condujeron a ella. Y sólo es desorientador decir: «El único supuesto esencial al proferir esa oración fue precisamente tu decisión».

632. Ich will nicht sagen: im Falle der Willensäußerung «Ich werde Pulver einnehmen» sei die Voraussage Ursache—und ihre Erfüllung der Effekt. (Das könnte vielleicht eine physiologische Untersuchung entscheiden.) Soviel aber ist wahr: Wir können häufig aus der Äußerung des Entschlusses die Handlung eines Menschen vorhersagen. Ein wichtiges Sprachspiel.

633. «Du wurdest früher unterbrochen; weißt du noch, was du sagen wolltest?»—Wenn ich's nun weiß und es sage—heißt das, daß ich es schon früher gedacht, und nur nicht gesagt hatte? Nein. Es sei denn, daß du die Sicherheit, mit der ich den unterbrochenen Satz weiterführe, als Kriterium dafür nimmst, daß der Gedanke damals bereits fertig war.—Aber es lag freilich schon alles mögliche in der Situation und in meinen Gedanken, das dem Satz weiterhilft.

634. Wenn ich den unterbrochenen Satz fortsetze und sage, so hätte ich ihn damals fortsetzen wollen, so ist das ähnlich, wie wenn ich einen Gedankengang nach kurzen Notizen ausführe.

Und *deute* ich also diese Notizen nicht? War nur *eine* Fortsetzung unter jenen Umständen möglich? Gewiß nicht. Aber ich *wählte* nicht unter diesen Deutungen. Ich *erinnerte* mich: daß ich das sagen wollte.

635. «Ich wollte sagen...»—Du erinnerst dich an verschiedene Einzelheiten. Aber sie alle zeigen nicht diese Absicht. Es ist, als wäre das Bild einer Szene aufgenommen worden, aber es sind von ihm nur einige verstreute Einzelheiten zu sehen; hier eine Hand, dort ein Stück eines Gesichts, oder ein Hut,—das übrige ist dunkel. Und nun ist es, als wüßte ich doch ganz gewiß, was das ganze Bild darstellt. Als könnte ich das Dunkel lesen.

636. Diese 'Einzelheiten' sind nicht irrelevant in dem Sinne, in welchem andere Umstände, an die ich mich gleichfalls erinnern kann, es sind. Aber wem ich mitteile «Ich wollte für einen Augenblick sagen...», der erfährt dadurch diese Einzelheiten nicht und muß sie auch nicht erraten. Er muß z.B. nicht wissen, daß ich schon den Mund zum Sprechen geöffnet hatte. Er *kann* sich aber den Vorgang so 'ausmalen'. (Und diese Fähigkeit gehört zum Verstehen meiner Mitteilung.)

637. «Ich weiß genau, was ich sagen wollte!» Und doch hatte ich's nicht gesagt.—Und doch lese ich's nicht von irgend einem andern Vorgang ab, der damals stattfand und mir in der Erinnerung ist.

632. No quiero decir: en el caso de la expresión de voluntad «Voy a tomar píldoras», la predicción es la causa —y su cumplimiento el efecto. (Esto quizá lo podría decidir una investigación fisiológica.) Pero al menos esto es cierto: muchas veces podemos predecir la acción de una persona a partir de la manifestación de su decisión. Un juego de lenguaje importante.

633. «Antes te interrumpieron; ¿sabes todavía lo que querías decir?»—Si resulta que lo sé y lo digo, ¿significa esto que ya antes lo había pensado, sólo que no lo había dicho? No. A menos que tomes la seguridad con la que continuó la proposición interrumpida como criterio de que el pensamiento ya estaba listo entonces.—Pero claro que ya había toda clase de cosas en la situación y en mi pensamiento que me ayudaron a continuar la proposición.

634. Si prosigo la proposición interrumpida y digo que *así* era como la había querido proseguir antes, esto es parecido a desarrollar un curso de pensamiento a partir de notas breves.

¿Y en tal caso no *interpreto* esas notas? ¿Era posible sólo *una* forma de proseguir bajo cualquier circunstancia? Ciertamente no. Pero yo no *escogí* entre estas interpretaciones. Me *acordé*: de que yo quería decir esto.

635. «Yo quería decir...»—Te acuerdas de diversos detalles. Pero todos ellos no muestran este propósito. Es como si se hubiera hecho la figura de una escena, pero sólo se pudieran ver de ella algunos detalles dispersos; aquí una mano, allí un pedazo de rostro, o un sombrero —lo demás está oscuro. Y es como si yo supiera con toda certeza lo que representa la figura completa. Como si pudiera leer lo oscuro.

636. Estos 'detalles' no son irrelevantes en el sentido en que lo son otras circunstancias de las que también me puedo acordar. Pero si le digo a alguien «Por un momento quise decir...», él no puede averiguar esos detalles de ese modo, y tampoco tiene por qué adivinarlos. Por ejemplo, no tiene por qué saber que yo ya había abierto la boca para hablar. Pero él *puede* 'figurarse' el proceso así. (Y esta capacidad forma parte de la comprensión de mi comunicado.)

637. «Sé exactamente lo que quería decir.» Y, sin embargo, yo no lo había dicho.—Y, sin embargo, no lo leo en ningún otro proceso que haya tenido lugar entonces y del que me acuerde.

Und ich *deute* auch nicht die damalige Situation und ihre Vorgeschichte. Denn ich überlege mir sie nicht und beurteile sie nicht.

638. Wie kommt es, daß ich dann trotzdem geneigt bin, ein Deuten darin zu sehen, wenn ich sage «Einen Augenblick lang wollte ich ihn betrügen»? «Wie kannst du sicher sein, daß du einen Augenblick lang ihn betrügen wolltest? Waren nicht deine Handlungen und Gedanken viel zu rudimentär?»

Kann denn die Evidenz nicht zu spärlich sein? Ja, wenn man ihr nachgeht, scheint sie außerordentlich spärlich; aber ist das nicht, weil man die Geschichte dieser Evidenz außer acht läßt? Wenn ich einen Augenblick lang die Absicht hatte, dem Andern Unwohlsein vorzuheucheln, so brauchte es dazu eine Vorgeschichte.

Beschreibt der, der sagt «Für einen Augenblick...» wirklich nur einen momentanen Vorgang?

Aber auch die ganze Geschichte war nicht die Evidenz, auf Grund derer ich sagte «Für einen Augenblick...»

639. Die Meinung, möchte man sagen, *entwickelt sich*. Aber auch darin liegt ein Fehler.

640. «Dieser Gedanke knüpft an Gedanken an, die ich früher einmal gehabt habe.»—Wie tut er das? Durch ein *Gefühl* der Anknüpfung? Aber wie kann das Gefühl die Gedanken wirklich verknüpfen?—Das Wort «Gefühl» ist hier sehr irreleitend. Aber es ist manchmal möglich, mit Sicherheit zu sagen «Dieser Gedanke hängt mit jenen früheren zusammen», ohne daß man doch im Stande ist, den Zusammenhang zu zeigen. Dies gelingt vielleicht später.

641. «Wenn ich die Worte gesagt hätte 'Ich will ihn jetzt betrügen', hätte ich die Absicht nicht gewisser gehabt als so.»—Aber wenn du jene Worte gesagt hättest, mußtest du sie im vollen Ernste gemeint haben? (So ist also der am meisten explizite Ausdruck der Absicht allein keine genügende Evidenz der Absicht.)

642. «Ich habe ihn in diesem Augenblick gehaßt»—was geschah da? Bestand es nicht in Gedanken, Gefühlen und Handlungen? Und wenn ich mir nun diesen Augenblick vorführte, würde ich ein bestimmtes Gesicht machen, dächte an gewisse Geschehnisse, atmete in bestimmter Weise, brächte in mir gewisse Gefühle hervor. Ich könnte ein Gespräch, eine

Y tampoco *interpreto* la situación de entonces y su prehistoria. Pues no reflexiono sobre ella y no la juzgo.

638. ¿Cómo es, entonces, que me siento inclinado a ver un acto de interpretación al decir «Por un momento lo quise engañar»?

«¿Cómo puedes estar seguro de que lo quisiste engañar por un momento? ¿Acaso no fueron tus acciones y pensamientos demasiado rudimentarios?»

¿Acaso la evidencia no puede ser demasiado escasa? Sí, cuando la buscamos, parece extraordinariamente escasa; ¿pero no es esto debido a que dejamos de lado la historia de esta evidencia? Si por un momento tuve el propósito de hacerle creer al otro que me encontraba mal, para ello era necesaria una prehistoria.

¿Acaso quien dice «Por un momento...» está realmente describiendo sólo un proceso momentáneo?

Pero tampoco la historia entera era la evidencia sobre cuya base dije «Por un momento...».

639. La opinión, quisiéramos decir, *se desarrolla*. Pero también en esto radica un error.

640. «Este pensamiento se conecta con otros pensamientos que tuve una vez.»—¿Cómo lo hace? ¿A través de un *sentimiento* de conexión? ¿Pero cómo puede el sentimiento conectar realmente los pensamientos?—La palabra «sentimiento» es aquí muy desorientadora. Pero a veces es posible decir con certeza «Este pensamiento se relaciona con los anteriores», sin que uno sea capaz de mostrar la relación. Esto quizá podamos hacerlo más tarde.

641. «Si yo hubiera proferido las palabras 'Ahora quiero engañarlo', mi propósito no hubiera sido por ello más seguro.»—Pero si hubieras proferido esas palabras, ¿tenías que hablar totalmente en serio? (Así, pues, la expresión máximamente explícita del propósito no es, por sí sola, evidencia suficiente del propósito.)

642. «En este momento lo odié.» —¿Qué pasó ahí? ¿No consistió en pensamientos, sentimientos y acciones? Y si ahora reconstruyese ese momento, pondría una determinada cara, pensaría en ciertos acontecimientos, respiraría de cierta manera, produciría en mí ciertos sentimientos. Podría inventarme una conversación, toda una es-

ganze Szene erdenken, in der dieser Haß zum Aufflammen käme. Und ich könnte diese Szene mit Gefühlen spielen, die denen eines wirklichen Vorfalls nahekämen. Dabei wird mir natürlich helfen, daß ich Ähnliches wirklich durchlebt habe.

643. Wenn ich mich nun des Vorfalls schäme, schäme ich mich des Ganzen: der Worte, des giftigen Tones, usw.

644. «Ich schäme mich nicht dessen, was ich damals tat, sondern der Absicht, die ich hatte.»—Und lag die Absicht nicht *auch* in dem, was ich tat? Was rechtfertigt die Scham? Die ganze Geschichte des Vorfalls.

645. «Einen Augenblick lang wollte ich...» D.h., ich hatte ein bestimmtes Gefühl, inneres Erlebnis; und ich erinnere mich dran.——Und nun erinnere dich *recht genau*! Da scheint das 'innere Erlebnis' des Wollens wieder zu verschwinden. Stattdessen erinnert man sich an Gedanken, Gefühle, Bewegungen, auch an Zusammenhänge mit früheren Situationen.

Es ist, als hätte man die Einstellung eines Mikroskops verändert, und was jetzt im Brennpunkt liegt, sah man früher nicht.

646. «Nun, das zeigt nur, daß du dein Mikroskop falsch eingestellt hast. Du solltest eine bestimmte Schicht des Präparats anschaun, und siehst nun eine andere.»

Daran ist etwas richtig. Aber nimm an, ich erinnere mich (mit einer bestimmten Einstellung der Linsen) an *eine* Empfindung; wie darf ich sagen, daß sie das ist, was ich die «Absicht» nenne? Es könnte sein, daß ein bestimmter Kitzel (z.B.) jede meiner Absichten begleitete.

647. Was ist der natürliche Ausdruck einer Absicht?—Sieh eine Katze an, wenn sie sich an einen Vogel heranschleicht; oder ein Tier, wenn es entfliehen will.

((Verbindung mit Sätzen über Empfindungen.))

648. «Ich erinnere mich nicht mehr an meine Worte, aber ich erinnere mich genau an meine Absicht; ich wollte ihn mit meinen Worten beruhigen.» Was *zeigt* mir meine Erinnerung; was führt sie mir vor die Seele? Nun, wenn sie nichts täte, als mir diese Worte einzugeben! und vielleicht noch andere, die die Situation noch genauer ausmalen.—(«Ich erinnere mich nicht mehr meiner Worte, aber wohl an den Geist meiner Worte.»)

cena, en que se encendiera ese odio. Y yo podría actuar en esa escena con sentimientos que se aproximarían a los del suceso real. En esto me ayudaría, naturalmente, el hecho de haber vivido realmente algo parecido.

643. Cuando me avergüenzo del incidente, me avergüenzo de todo: de las palabras, del tono venenoso, etcétera.

644. «No me avergüenzo de lo que hice entonces, sino del propósito que tenía.»—¿Y no estaba el propósito *también* en lo que hice? ¿Qué justifica la vergüenza? La historia entera del incidente.

645. «Por un instante quise...» Es decir, yo tenía un determinado sentimiento, una vivencia interna; y me acuerdo de ello.——Y ahora, ¡acuérdate *con toda exactitud*! En este momento parece que la 'vivencia interna' del querer vuelve a desaparecer. En vez de ello, se acuerda uno de ideas, sentimientos, movimientos y también de conexiones con situaciones previas.

Es como si uno hubiera modificado el ajuste de un microscopio, y lo que ahora está enfocado antes no se veía.

646. «Bueno, esto sólo muestra que has enfocado mal tu microscopio. Tenías que examinar una determinada sección del preparado, y ahora ves otra.»

Hay algo de cierto en esto. Pero supón que me acuerdo (con un determinado ajuste de los lentes) de *una* sensación; ¿cómo puedo decir que ella es esto que llamo el «propósito»? Podría ser que a cada uno de mis propósitos le acompañara (por ejemplo) un cierto escalofrío.

647. ¿Cuál es la expresión natural de un propósito?—Contempla un gato cuando acecha un pájaro; o un animal cuando quiere huir.

((Conexión con proposiciones sobre sensaciones.))

648. «Ya no me acuerdo de mis palabras, pero me acuerdo exactamente de mi propósito: quería tranquilizarlo con mis palabras.» ¿Qué me *muestra* mi recuerdo; qué me trae a la mente? ¡Supón que no hiciera más que traerme esas palabras!, y quizás otras que describen aún más exactamente la situación.—(«Ya no me acuerdo de mis palabras, pero sí del espíritu de mis palabras.»)

649. «So kann also der gewisse Erinnerungen nicht haben, der keine Sprache gelernt hat?» Freilich,—er kann keine sprachlichen Erinnerungen, sprachlichen Wünsche oder Befürchtungen, etc. haben. Und Erinnerungen, etc., in der Sprache sind ja nicht bloß die fadenscheinigen Darstellungen der *eigentlichen* Erlebnisse; ist denn das Sprachliche kein Erlebnis?

650. Wir sagen, der Hund fürchtet, sein Herr werde ihn schlagen; aber nicht: er fürchte, sein Herr werde ihn morgen schlagen. Warum nicht?

651. «Ich erinnere mich, ich wäre damals gerne noch länger geblieben.»—Welches Bild dieses Verlangens tritt mir vor die Seele? Gar keins. Was ich in der Erinnerung vor mir sehe, läßt keinen Schluß auf meine Gefühle zu. Und doch erinnere ich mich ganz deutlich daran, daß sie vorhanden waren.

652. «Er maß ihn mit feindseligem Blick und sagte...» Der Leser der Erzählung versteht dies; er hat keinen Zweifel in seiner Seeele. Nun sagst du: «Wohl, er denkt sich die Bedeutung hinzu, er errät sie.»—Im allgemeinen: Nein. Im allgemeinen denkt er sich nichts hinzu, errät nichts.—Es ist aber auch möglich, daß der feindselige Blick und die Worte sich später als Verstellung erweisen, oder daß der Leser im Zweifel darüber erhalten wird, ob sie es sind oder nicht, und daß er also wirklich auf eine mögliche Deutung rät.—Aber dann rät er vor allem auf einen Zusammenhang. Er sagt sich etwa: die Beiden, die hier so feindlich tun, sind in Wirklichkeit Freunde, etc. etc.

((«Wenn du den Satz verstehen willst, mußt du dir die seelische Bedeutung, die Seelenzustände, dazu vorstellen.»))

653. Denk dir diesen Fall: Ich sage Einem, ich sei einen gewissen Weg gegangen, einem Plan gemäß, den ich zuvor angefertigt habe. Ich zeige ihm darauf diesen Plan, und er besteht aus Strichen auf einem Papier; aber ich kann nicht erklären, inwiefern diese Striche der Plan meiner Wanderung sind, dem Andern keine Regel sagen, wie der Plan zu deuten ist. Wohl aber bin ich jener Zeichnung mit allen charakteristischen Anzeichen des Kartenlesens nachgegangen. Ich könnte so eine Zeichnung einen 'privaten' Plan nennen; oder die Erscheinung, die ich beschrieben habe: «einem privaten Plan folgen». (Aber dieser Ausdruck wäre natürlich sehr leicht mißzuverstehen.)

Könnte ich nun sagen: «Daß ich damals so und so handeln wollte, lese ich gleichsam wie von einem Plan ab, obgleich kein Plan da ist»?

649. «Así, pues, alguien que no haya aprendido ninguna lengua, ¿no puede tener ciertos recuerdos?» Claro —no puede tener ningún recuerdo verbal, deseos o temores verbales, etcétera. Y los recuerdos, etcétera, en el lenguaje no son meras representaciones deshilachadas de las *verdaderas* vivencias; ¿acaso lo verbal no es una vivencia?

650. Decimos que el perro teme que su dueño vaya a pegarle; pero no: teme que su dueño le pegue mañana. ¿Por qué no?

651. «Me acuerdo que en ese momento me habría gustado quedarme más tiempo.»—¿Qué figura de este deseo me viene a la mente? Ninguna. Lo que veo ante mí en el recuerdo no permite sacar ninguna inferencia sobre mis sentimientos. Y, sin embargo, me acuerdo muy claramente de que estaban presentes.

652. «Lo midió con una mirada hostil y dijo...» El lector de la narración entiende esto; no tiene ninguna duda en su mente. Ahora dices tú: «Bueno, él se imagina el significado, lo adivina».—En general: no. En general no se imagina nada, no adivina nada.—Pero también es posible que luego resulte que la mirada y las palabras hostiles resulten no ser en serio, o que se mantenga al lector en la duda sobre si lo son o no, y que en consecuencia trate realmente de adivinar una posible interpretación.—Pero en tal caso lo que adivina es ante todo un contexto. Se dice, por ejemplo: estos dos, que aquí hacen como si fueran enemigos, en realidad son amigos, etcétera.

((«Si quieres entender la proposición, tienes que imaginarte el significado mental, los estados mentales.»))

653. Imagínate este caso: le digo a alguien que he ido por cierto camino según un plano confeccionado previamente. A continuación le muestro este plano, que consiste en trazos sobre un papel; pero no puedo explicarle en qué medida estos trazos son el plano de mi excursión, no puedo darle al otro ninguna regla que permita interpretar el plano. Pero yo me atuve a ese dibujo de la manera que es característica de la lectura de mapas. A un dibujo de esta naturaleza lo podría denominar un plano 'privado'; o al fenómeno que he descrito, «seguir un plano privado». (Pero, naturalmente, sería muy fácil malentender esta expresión.)

¿Podría yo decir ahora: «Que entonces yo quería actuar así y asá, lo sé porque es como si lo leyera en un plano, aunque no hay ningún

Aber das heißt doch nichts anderes als: *Ich bin jetzt geneigt zu sagen*: «Ich lese die Absicht, so zu handeln, in gewissen Seelenzuständen, an die ich mich erinnere.»

654. Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als 'Urphänomene' sehen sollten. D.h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt.*

655. Nicht um die Erklärung eines Sprachspiels durch unsre Erlebnisse handelt sich's, sondern um die Feststellung eines Sprachspiels.

656. *Wozu* sage ich jemandem, ich hätte früher den und den Wunsch gehabt?—Sieh auf das Sprachspiel als das *Primäre*! Und auf die Gefühle, etc. als auf eine Betrachtungsweise, eine Deutung, des Sprachspiels!

Man könnte fragen: Wie ist der Mensch je dahin gekommen, eine sprachliche Äußerung zu machen, die wir «Berichten eines vergangenen Wunsches», oder einer vergangenen Absicht, nennen?

657. Denken wir uns, diese Äußerung nehme immer die Form an: «Ich sagte mir: 'wenn ich nur länger bleiben könnte!'» Der Zweck einer solchen Mitteilung könnte sein, den Andern meine Reaktionen kennen zu lehren. (Vergleiche die Grammatik von «meinen» und «vouloir dire».)

658. Denk, wir drückten die Absicht eines Menschen immer so aus, indem wir sagen: «Er sagte gleichsam zu sich selbst 'Ich will...'»—Das ist das Bild. Und nun will ich wissen: Wie verwendet man den Ausdruck «etwas gleichsam zu sich selbst sagen»? Denn er bedeutet nicht: etwas zu sich selbst sagen.

659. Warum will ich ihm außer dem, was ich tat, auch noch eine Intention mitteilen?—Nicht, weil die Intention auch noch etwas war, was damals vor sich ging. Sondern, weil ich ihm etwas über *mich* mitteilen will, was über das hinausgeht, was damals geschah.

Ich erschließe ihm mein Inneres, wenn ich sage, was ich tun wollte.—Nicht aber auf Grund einer Selbstbeobachtung, sondern durch eine Reaktion (man könnte es auch eine Intuition nennen).

plano»? Pero esto no significa otra cosa sino que: *estoy dispuesto a decir*: «Leo el propósito de actuar así en ciertos estados mentales de los que me acuerdo».

654. Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como 'protofenómenos'. Es decir, donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando*.

655. No interesa la explicación de un juego de lenguaje mediante nuestras vivencias, sino la constatación de un juego de lenguaje.

656. *¿Con qué fin* le digo yo a alguien que antes tuve tal o cual deseo?—¡Considera el juego de lenguaje como lo *primario*! ¡Y considera los sentimientos, etcétera, como un modo de ver, de interpretar, el juego de lenguaje!

Se podría preguntar: ¿cómo ha llegado el ser humano a construir las manifestaciones verbales que llamamos «informes sobre un deseo pasado» o un propósito pasado?

657. Imaginemos que la manifestación tomara siempre esta forma: «Me dije: '¡si pudiera quedarme más tiempo!'». La finalidad al comunicar esto podría ser la de que el otro trabara conocimiento de mis reacciones. (Compárese la gramática de *vouloir dire* con la de significar.)

658. Imagínate que siempre expresáramos el propósito de un hombre diciendo: «Es como si él se hubiera dicho a sí mismo 'Quiero...'».—Ésta es la figura. Y ahora quiero saber: ¿cómo se emplea la expresión «como si se dijera a sí mismo»? Pues no significa: decirse algo a sí mismo.

659. ¿Por qué quiero, además de manifestarle lo que hice, también comunicarle una intención?—No porque la intención fuera también algo de lo que estaba ocurriendo entonces. Sino porque quiero comunicarle algo sobre *mí*, algo que va más allá de lo que entonces ocurrió.

Le abro mi intimidad cuando le digo lo que quería hacer.—Pero no con base en una auto-observación, sino mediante una reacción (también se podría llamar una intuición).

660. Die Grammatik des Ausdrucks «Ich wollte damals sagen...» ist verwandt der des Ausdrucks «Ich hätte damals fortsetzen können».

Im einen Fall die Erinnerung an eine Absicht, im andern, an ein Verstehen.

661. Ich erinnere mich, *ihn* gemeint zu haben. Erinnere ich mich eines Vorgangs oder Zustands?—Wann fing er an; wie verlief er; etc.?

662. In einer nur um weniges verschiedenen Situation hätte er, statt stumm mit dem Finger zu winken, jemandem gesagt: «Sag dem N., er soll zu mir kommen». Man kann nun sagen, die Worte «Ich wollte, N. solle zu mir kommen» beschreiben den damaligen Zustand meiner Seele, und kann es auch wieder *nicht* sagen.

663. Wenn ich sage «Ich meinte *ihn*», da mag mir wohl ein Bild vorschweben, etwa davon, wie ich ihn ansah, etc.; aber das Bild ist nur wie eine Illustration zu einer Geschichte. Aus ihr allein wäre meistens gar nichts zu erschließen; erst wenn man die Geschichte kennt, weiß man, was es mit dem Bild soll.

664. Man könnte im Gebrauch eines Worts eine 'Oberflächengrammatik' von einer 'Tiefengrammatik' unterscheiden. Das, was sich uns am Gebrauch eines Worts unmittelbar einprägt, ist seine Verwendungsweise im *Satzbau*, der Teil seines Gebrauches—könnte man sagen—den man mit dem Ohr erfassen kann.——Und nun vergleiche die Tiefengrammatik, des Wortes «meinen» etwa, mit dem, was seine Oberflächengrammatik uns würde vermuten lassen. Kein Wunder, wenn man es schwer findet, sich auszukennen.

665. Denke, jemand zeigte mit dem Gesichtsausdruck des Schmerzes auf seine Wange und sagte dabei «abrakadabra!»—Wir fragen «Was meinst du?» Und er antwortet «Ich meinte damit Zahnschmerzen.»—Du denkst dir sofort: Wie kann man denn mit diesem Wort 'Zahnschmerzen *meinen*'? Oder was *hieß* es denn: Schmerzen mit dem Wort *meinen*? Und doch hättest du, in anderem Zusammenhang, behauptet, daß die geistige Tätigkeit, das und das zu *meinen*, gerade das Wichtigste beim Gebrauch der Sprache sei.

Aber wie,—kann ich denn nicht sagen «Mit 'abrakadabra' meine ich Zahnschmerzen»? Freilich; aber das ist eine Definition; nicht eine

660. La gramática de la expresión «Entonces yo quería decir...» está emparentada con la de la expresión «Entonces yo hubiera podido continuar».

En un caso, el recuerdo de un propósito, en el otro, el de una comprensión.

661. Recuerdo haberme referido *a él*. ¿Recuerdo un proceso o un estado?—¿Cuándo empezó; cómo transcurrió; etcétera?

662. En una situación sólo un poco distinta, en vez de señalar mudo con el dedo, le hubiera dicho a alguien: «Dile a N. que venga a verme». Pues bien, se puede decir que las palabras «Yo quería que N. viniera a verme» describen el estado de mi mente entonces, pero por otro lado eso *no* se puede decir.

663. Cuando digo «Me referí *a él*», puede que me venga a las mientes cierta figura, por ejemplo, de cómo lo miraba, etcétera; pero la figura sólo es como la ilustración de una historia. De ella sola casi nunca se podría inferir nada; sólo cuando se conoce la historia sabe uno lo que significa la figura.

664. En el uso de una palabra se podría distinguir una 'gramática superficial' de una 'gramática profunda'. Lo que se nos impone de manera inmediata en el uso de una palabra es su modo de uso en la *construcción de la proposición*, la parte de su uso —podría decirse— que se puede percibir con el oído.——Y ahora compárese la gramática profunda de las palabras «querer decir», por ejemplo, con lo que su gramática superficial nos haría suponer. No es de extrañar que nos sea difícil orientarnos.

665. Imagínate que alguien, con cara de dolor, señala su mejilla y dice: «¡Abracadabra!».—Le preguntamos: «¿Qué quieres decir?», y él responde: «Con ello quería decir dolor de muelas».—Tú piensas en seguida: ¿cómo puede '*querer decir* dolor de muelas' con esta palabra? O bien, ¿qué *significaría: querer decir* dolor con esa palabra? Y sin embargo, en otro contexto, hubieras afirmado que la actividad mental de *querer decir* esto o lo otro es precisamente lo más importante en el uso del lenguaje.

Pero, cómo —¿acaso no puedo decir «Con 'abracadabra' quiero decir dolor de muelas»? Claro que sí; pero esto es una defini-

Beschreibung dessen, was in mir beim Aussprechen des Wortes vorgeht.

666. Denke, du habest Schmerzen und zugleich hörst du, wie nebenan Klavier gestimmt wird. Du sagst: «Es wird bald aufhören.» Es ist doch wohl ein Unterschied, ob du den Schmerz meinst, oder das Klavierstimmen!—Freilich; aber worin besteht dieser Unterschied? Ich gebe zu: es wird in vielen Fällen der Meinung eine Richtung der Aufmerksamkeit entsprechen, sowie auch oft ein Blick, eine Geste, oder ein Schließen der Augen, das man ein «Nach-Innen-Blicken» nennen könnte.

667. Denke, es simuliert Einer Schmerzen und sagt nun: «Es wird bald nachlassen». Kann man nicht sagen, er meine den Schmerz? und doch konzentriert er seine Aufmerksamkeit auf keinen Schmerz.—Und wie, wenn ich endlich sage «Er hat schon aufgehört»?

668. Aber kann man nicht auch so lügen, indem man sagt «Es wird bald aufhören» und den Schmerz meint,—aber auf die Frage «Was hast du gemeint?» zur Antwort gibt: «Den Lärm im Nebenzimmer»? In Fällen dieser Art sagt man etwa: «Ich wollte antworten..., habe mir's aber überlegt und geantwortet...»

669. Man kann sich beim Sprechen auf einen Gegenstand beziehen, indem man auf ihn zeigt. Das Zeigen ist hier ein Teil des Sprachspiels. Und nun kommt es uns vor, als spreche man von einer Empfindung dadurch, daß man seine Aufmerksamkeit beim Sprechen auf sie richtet. Aber wo ist die Analogie? Sie liegt offenbar darin, daß man durch *Schauen* und *Horchen* auf etwas zeigen kann.

Aber auch auf den Gegenstand *zeigen*, von dem man spricht, kann ja für das Sprachspiel, für den Gedanken, unter Umständen ganz unwesentlich sein.

670. Denk, du telephonierst jemandem und sagst ihm: «Dieser Tisch ist zu hoch», wobei du mit dem Finger auf den Tisch zeigst. Welche Rolle spielt hier das Zeigen? Kann ich sagen: ich *meine* den betreffenden Tisch, indem ich auf ihn zeige? Wozu dieses Zeigen, und wozu diese Worte und was sonst sie begleiten mag?

ción; no es una descripción de lo que ocurre en mí al proferir la palabra.

666. Imagínate que sientes dolor y que al mismo tiempo oyes que en casa del vecino están afinando un piano. Dices: «Pronto terminará». ¡Hay sin duda una diferencia entre referirse al dolor o bien a la afinación del piano!—Claro; ¿pero en qué consiste esta diferencia? Lo admito: en muchos casos, a un u otro referirse corresponderá una dirección de la atención, a veces también una mirada, un gesto, o un cerrar los ojos, que es lo que se podría llamar «mirarse-hacia-dentro».

667. Imagínate que alguien simula sentir dolor y dice: «Pronto disminuirá». ¿No puede decirse que se refiere al dolor? Y no obstante no concentra su atención en ningún dolor.—¿Y qué tal si al fin digo: «Ya terminó»?

668. ¿Pero no se puede también mentir al decir «Pronto terminará», refiriéndose al dolor —pero a la pregunta «¿A qué te referiste?» dar la respuesta: «Al ruido en la habitación del vecino»? En casos de este tipo, uno dice algo como: «Yo quería responder..., pero lo pensé bien y respondí...».

669. Al hablar, podemos referirnos a un objeto señalándolo. El señalar es aquí una parte del juego de lenguaje. Y entonces nos parece como si habláramos de una sensación por el hecho de que al hablar dirigimos nuestra atención a ella. Pero ¿dónde está la analogía? Evidentemente, radica en el hecho de que se puede señalar algo *mirando* y *escuchando*.

Pero también, bajo ciertas circunstancias, el *señalar* el objeto del que se habla puede ser completamente inesencial para el juego de lenguaje, para el pensamiento.

670. Imagínate que llamas a alguien por teléfono y le dices: «Esta mesa es demasiado alta», mientras señalas la mesa con el dedo. ¿Qué papel juega aquí el señalar? ¿Puedo decir: me *refiero* a la mesa en cuestión al señalarla? ¿Para qué este señalar, para qué estas palabras y todo lo que las acompañe?

671. Und worauf zeige ich denn durch die innere Tätigkeit des Horchens? Auf den Laut, der mir zu Ohren kommt, und auf die Stille, wenn ich *nichts* höre?

Das Horchen *sucht* gleichsam einen Gehörseindruck und kann daher auf ihn nicht zeigen, sondern nur auf den *Ort*, wo es ihn sucht.

672. Wenn die rezeptive Einstellung ein 'Hinweisen' auf etwas genannt wird,—dann nicht auf die Empfindung, die wir dadurch erhalten.

673. Die geistige Einstellung '*begleitet*' das Wort nicht in demselben Sinne, wie eine Gebärde es begleitet. (Ähnlich, wie Einer allein reisen kann, und doch von meinen Wünschen begleitet, und wie ein Raum leer sein kann und doch vom Licht durchflossen.)

674. Sagt man z.B.: «Ich habe jetzt eigentlich nicht meinen Schmerz gemeint; ich habe nicht genügend auf ihn acht gegeben»? Frage ich mich etwa: «Was habe ich denn jetzt mit diesem Wort gemeint? meine Aufmerksamkeit war zwischen meinem Schmerz und dem Lärm geteilt—»?

675. «Sag mir, was ist in dir vorgegangen, als du die Worte... aussprachst?»—Darauf ist die Antwort nicht «Ich habe gemeint...»!

676. «Ich meinte mit dem Wort *dies*» ist eine Mitteilung, die anders verwendet wird als die einer Affektion der Seele.

677. Anderseits: «Als du vorhin fluchtest, hast du es wirklich gemeint?» Dies heißt etwa soviel wie: «Warst du dabei wirklich ärgerlich?»—Und die Antwort kann auf Grund einer Introspektion gegeben werden, und ist oft von der Art: «Ich habe es nicht sehr ernst gemeint», «Ich habe es halb im Scherz gemeint» etc. Hier gibt es Gradunterschiede.

Und man sagt allerdings auch: «Ich habe bei diesem Wort halb und halb an ihn gedacht.»

678. Worin besteht dieses Meinen (der Schmerzen oder des Klavierstimmens)? Es kommt keine Antwort—denn die Antworten, die sich uns auf den ersten Blick anbieten, taugen nicht.—«Und doch *meinte* ich damals das eine und nicht das andre.» Ja,—nun hast du nur einen Satz mit Emphase wiederholt, dem ja niemand widersprochen hat.

671. ¿Y qué señalo mediante la actividad interna del escuchar? ¿El sonido que llega a mis oídos y el silencio cuando *no* oigo nada?

Es como si el escuchar *buscara* una impresión auditiva y por lo tanto no puede señalarla; sólo puede señalar el *lugar* en el que busca.

672. Suponiendo que la actitud receptiva se pudiera denominar un 'indicar' algo —en todo caso ese algo no es la sensación que recibimos.

673. La actitud mental no '*acompaña*' a la palabra en el mismo sentido en que la acompaña un gesto. (Análogamente a como alguien puede viajar solo y sin embargo acompañado de mis deseos, y como una habitación puede estar vacía y sin embargo llena de luz.)

674. ¿Decimos por ejemplo: «En realidad ahora no me estaba refiriendo a mi dolor; no he puesto suficiente atención en él»? ¿Acaso me pregunto: «¿A qué me he referido ahora con esta palabra? Mi atención estaba dividida entre mi dolor y el ruido—»?

675. «Dime lo que ocurrió en ti cuando proferiste las palabras...» —¡La respuesta a esto no es «Me refería a...»!

676. «Con esta palabra me refería a *esto*» es una comunicación que se emplea de manera distinta a la de una afección del alma.

677. Por otra parte: «Antes, cuando maldijiste, ¿lo querías decir en serio?» significa más o menos: «¿Estabas realmente enojado?».—Y la respuesta puede ser dada de acuerdo con una introspección, y suele ser del tipo: «No lo quería decir muy en serio», «Lo quería decir medio en broma», etcétera. Aquí hay diferencias de grado.

En todo caso, también se dice: «Con estas palabras estaba medio pensando en él».

678. ¿En qué consiste este referirse (a los dolores o a la afinación del piano)? No nos viene ninguna respuesta —pues las respuestas que se nos ofrecen a primera vista no sirven.—«Y, sin embargo, entonces me estaba *refiriendo* a lo uno y no a lo otro.» Sí —ahora lo que has hecho es repetir enfáticamente una proposición que nadie había contradicho.

679. «Kannst du aber zweifeln, daß du *das* meintest?»—Nein; aber sicher sein, es wissen, kann ich auch nicht.

680. Wenn du mir sagst, du habest geflucht und dabei den N. gemeint, so wird es mir gleichgültig sein, ob du dabei sein Bild angeschaut, ob du dir ihn vorgestellt hast, seinen Namen aussprachst, etc. Die Schlüsse aus dem Faktum, die mich interessieren, haben damit nichts zu tun. Anderseits aber könnte es sein, daß Einer mir erklärt, der Fluch sei nur dann *wirksam*, wenn man sich den Menschen klar vorstellt, oder seinen Namen laut ausspricht. Aber man würde nicht sagen: «Es kommt darauf an, wie der Fluchende sein Opfer *meint*.»

681. Man fragt natürlich auch nicht: «Bist du sicher, daß du *ihn* verflucht hast, daß die Verbindung mit ihm hergestellt war?»

So ist also wohl diese Verbindung sehr leicht herzustellen, daß man ihrer so sicher sein kann?! Wissen kann, daß sie nicht daneben geht.— Nun, kann es mir passieren, daß ich an den *Einen* schreiben will und tatsächlich an den Andern schreibe? und wie könnte das geschehen?

682. «Du sagtest 'Es wird bald aufhören'.—Hast du an den Lärm gedacht, oder an deine Schmerzen?» Wenn er nun antwortet «Ich habe ans Klavierstimmen gedacht»—konstatiert er, es habe diese Verbindung bestanden, oder schlägt er sie mit diesen Worten?—Kann ich nicht *beides* sagen? Wenn, was er sagte, wahr war, bestand da nicht jene Verbindung—und schlägt er nicht dennoch eine, die nicht bestand?

683. Ich zeichne einen Kopf. Du fragst «Wen soll das vorstellen?»—Ich: «Das soll N. sein.»—Du: «Es sieht ihm aber nicht ähnlich; eher noch dem M.»—Als ich sagte, es stelle den N. vor,—machte ich einen Zusammenhang, oder berichtete ich von einem? Welcher Zusammenhang hatte denn bestanden?

684. Was ist dafür zu sagen, daß meine Worte einen Zusammenhang, der bestanden hat, beschreiben? Nun, sie beziehen sich auf Verschiedenes, was nicht erst mit ihnen in die Erscheinung trat. Sie sagen, z.B., daß ich damals eine bestimmte Antwort gegeben *hätte*, wenn ich gefragt worden wäre. Und wenn dies auch nur konditional ist, so sagt es doch etwas über die Vergangenheit.

679. «¿Pero puedes dudar de que te hubieras referido a *esto*?» No; pero tampoco puedo estar seguro de ello, saberlo.

680. Si me dices que cuando estabas maldiciendo te referías a N., me será indiferente si al hacerlo contemplabas una figura de él, o si te lo imaginaste, o pronunciaste su nombre, etcétera. Las conclusiones que se desprenden de este hecho y que a mí me interesan no tienen nada que ver con ello. Por otro lado, puede ser que alguien me explique que la maldición sólo tiene *efecto* cuando uno se imagina a la persona claramente, o pronuncia su nombre en voz alta. Pero nadie diría «Todo depende de cómo el que maldice se *refiera* a su víctima».

681. Naturalmente, tampoco preguntamos: «¿Estás seguro de que lo maldijiste a *él*, de que estableciste la conexión con él?».

¡¿Así, pues, esta conexión es muy fácil de establecer, si uno puede estar tan seguro de ella?! Uno puede saber que no se equivoca.—Bueno, ¿puede pasarme que quiera escribirle a *alguien* y de hecho le escriba a otra persona? ¿Y cómo podría ocurrir esto?

682. «Dijiste 'Pronto terminará'. ¿Pensaste en el ruido o bien en tus dolores?» Si él responde «Estaba pensando en la afinación del piano» —¿constata él que se dio esa conexión o bien la produce con esas palabras? ¿No puedo decir *ambas* cosas? Si lo que dijo era cierto, ¿no se daba esa conexión y no produce, sin embargo, una conexión que no se da?

683. Dibujo una cabeza. Tú preguntas: «¿A quién se supone que representa?».—Yo: «A N.».—Tú: «Pero no se le parece; más bien se parece a M.».—Cuando dije que representa a N. —¿establecí una relación o bien informé acerca de ella? ¿Cuál era la relación que había?

684. ¿Qué se puede decir en favor de que mis palabras describen una relación que ya se daba? Bueno, se refieren a diversas cosas que no se dieron sólo a partir del momento de ser proferidas las palabras. Dicen, por ejemplo, que yo *hubiera* dado entonces una determinada respuesta si se me hubiera preguntado. Y aunque esto sólo es condicional, no obstante dice algo sobre el pasado.

685. «Suche den A» heißt nicht «Suche den B»; aber ich mag, indem ich die beiden Befehle befolge, genau das gleiche tun.

Zu sagen, es müsse dabei etwas anderes geschehen, wäre ähnlich, als sagte man: die Sätze «Heute ist mein Geburtstag» und «Am 26. April ist mein Geburtstag» müßten sich auf verschiedene Tage beziehen, da ihr Sinn nicht der gleiche sei.

686. «Freilich habe ich den B. gemeint; ich habe gar nicht an A gedacht!» «Ich wollte, B. sollte zu mir kommen, damit...»—Alles dies deutet auf einen größern Zusammenhang.

687. Statt «Ich habe ihn gemeint» kann man freilich manchmal sagen «Ich habe an ihn gedacht»; manchmal auch «Ja, wir haben von ihm geredet». Also frag dich, worin es besteht 'von ihm reden'!

688. Man kann unter Umständen sagen: «Als ich sprach, empfand ich, ich sagte es *dir*.» Aber das würde ich nicht sagen, wenn ich ohnehin mit dir sprach.

689. «Ich denke an N.» «Ich rede von N.»

Wie rede ich von ihm? Ich sage etwa «Ich muß heute N. besuchen.»——Aber das ist doch nicht genug! Mit «N.» könnte ich doch verschiedene Personen meinen, die diesen Namen haben.—«Also muß noch eine andere Verbindung meiner Rede mit dem N. bestehen, denn sonst hätte ich *doch* nicht IHN gemeint.»

Gewiß, eine solche Verbindung besteht. Nur nicht, wie du sie dir vorstellst: nämlich durch einen geistigen *Mechanismus*.

(Man vergleicht «ihn meinen» mit «auf ihn zielen».)

690. Wie, wenn ich einmal eine scheinbare unschuldige Bemerkung mache und sie mit einem verstohlenen Seitenblick auf jemand begleite; ein andermal, vor mich niedersehend, offen über einen Anwesenden rede, indem ich seinen Namen nenne,—denke ich wirklich *eigens* an ihn, wenn ich seinen Namen gebrauche?

691. Wenn ich das Gesicht des N. nach dem Gedächtnis für mich hinzeichne, so kann man doch sagen, ich *meine* ihn mit meiner Zeichnung. Aber von welchem Vorgang, der während des Zeichnens stattfindet (oder vor- oder nachher) könnte ich sagen, er wäre das Meinen?

Denn man möchte natürlich sagen: als er ihn meinte, habe er auf ihn

685. «Busca a A» no significa «Busca a B»; pero, al seguir ambas órdenes, puedo estar haciendo lo mismo.

Decir que en uno y otro caso debe pasar algo distinto sería como decir que las oraciones «Hoy es mi cumpleaños» y «El 26 de abril es mi cumpleaños» deben referirse a distintos días ya que su sentido no es el mismo.

686. «Claro que me refería a B; ni siquiera pensé en A.»

«Yo quería que B viniera a verme para que...»—Todo esto indica un contexto más amplio.

687. Naturalmente, en vez de decir «Me refería a él» a veces también se puede decir «Pensaba en él»; a veces también «Sí, estábamos hablando de él». ¡Así, pues, pregúntate en qué consiste 'hablar de él'!

688. En ciertas circunstancias, podemos decir: «Cuando hablé sentí como si te lo dijera a *ti*». Pero esto no lo diría yo si de todos modos hubiera estado hablando contigo.

689. «Pienso en N.» «Hablo de N.»

¿Cómo hablo de él? Digo, por ejemplo: «Hoy tengo que visitar a N.».—¡Pero esto no es suficiente! Con «N.» podría referirme a distintas personas que tengan este nombre.—«Por tanto, debe darse aún otra conexión de lo que digo con N., pues de lo contrario *sin duda* no me hubiera referido A ÉL.»

Ciertamente se da tal conexión. Sólo que no como tú te la imaginas: a saber, mediante un *mecanismo* mental.

(Uno compara «referirse a él» con «apuntar hacia él».)

690. Qué tal si una vez hago una observación aparentemente inocente y la acompaño de una mirada furtiva de reojo dirigida a alguien; y otra vez, con la mirada baja, hablo abiertamente sobre esa persona, que está presente, utilizando su nombre —¿pienso realmente *de manera particular* en él cuando uso su nombre?

691. Cuando dibujo de memoria el rostro de N. para mi propio uso, se puede decir sin duda que con ese dibujo me *refiero* a él. ¿Pero de qué proceso que se dé durante el dibujo (o antes o después) podría decir yo que es el referirse?

Pues claro que quisiéramos decir: al referirse a él, apuntó hacia él.

gezielt. Wie aber macht das Einer, wenn er sich das Gesicht des Andern in die Erinnerung ruft?

Ich meine, wie ruft er sich IHN ins Gedächtnis?

Wie ruft er ihn?

692. Ist es richtig, wenn Einer sagt: «Als ich dir diese Regel gab, meinte ich, du solltest in diesem Falle...»? Auch wenn er, als er die Regel gab, an diesen Fall gar nicht dachte? Freilich ist es richtig. «Es meinen» hieß eben nicht: daran denken. Die Frage ist nun aber: Wie haben wir zu beurteilen, ob Einer dies gemeint hat?—Daß er z.B. eine bestimmte Technik der Arithmetik und Algebra beherrschte und dem Andern den gewöhnlichen Unterricht im Entwickeln einer Reihe gab, ist so ein Kriterium.

693. «Wenn ich Einen die Bildung der Reihe... lehre, meine ich doch, er solle an der hundertsten Stelle... schreiben.»—Ganz richtig: du meinst es. Und offenbar, ohne notwendigerweise auch nur daran zu denken. Das zeigt dir, wie verschieden die Grammatik des Zeitworts «meinen» von der des Zeitworts «denken» ist. Und nichts Verkehrteres, als Meinen eine geistige Tätigkeit nennen! Wenn man nämlich nicht darauf ausgeht, Verwirrung zu erzeugen. (Man könnte auch von einer Tätigkeit der Butter reden, wenn sie im Preise steigt; und wenn dadurch keine Probleme erzeugt werden, so ist es harmlos.)

¿Pero cómo lo hace alguien cuando trae a su memoria el rostro del otro?

Quiero decir, ¿cómo lo trae A ÉL a su memoria?

¿Cómo lo llama?

692. ¿Es correcto que alguien diga: «Cuando te di esta regla, quería decir que en tal caso debías...»? ¿Incluso si, al darle la regla, no pensaba en absoluto en ese caso? Claro que es correcto. «Querer decir» no significaba precisamente «pensar en ello». Pero la pregunta ahora es: ¿cómo podemos juzgar si alguien quiso decir eso?—Por ejemplo, que dominaba una determinada técnica de la aritmética y del álgebra, y le dio al otro las instrucciones usuales para desarrollar una serie, sería un criterio del tipo requerido.

693. «Cuando le enseño a alguien la construcción de la serie..., quiero decir por supuesto que, en el centésimo lugar, debe escribir...»—Efectivamente: eso quieres decir. Y, evidentemente, sin necesidad de que pienses siquiera en ello. Esto te muestra cuán distinta es la gramática del verbo «querer decir» de la del verbo «pensar». ¡Y no hay nada más errado que llamar al querer decir una actividad mental! A menos, claro está, que nos interese producir confusión. (También se podría hablar de una actividad de la mantequilla cuando sube de precio; y esto sería inofensivo si por ello no se produjeran problemas.)

TEIL II

I

Man kann sich ein Tier zornig, furchtsam, traurig, freudig, erschrocken vorstellen. Aber hoffend? Und warum nicht?

Der Hund glaubt, sein Herr sei an der Tür. Aber kann er auch glauben, sein Herr werde übermorgen kommen?—Und *was* kann er nun nicht?—Wie mache denn ich's?—Was soll ich darauf antworten?

Kann nur hoffen, wer sprechen kann? Nur der, der die Verwendung einer Sprache beherrscht. D. h., die Erscheinungen des Hoffen sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform. (Wenn ein Begriff auf einen Charakter der menschlichen Handschrift abzielt, dann hat er keine Anwendung auf Wesen, welche nicht schreiben.)

«Kummer» beschreibt uns ein Muster, welches im Lebensteppich mit verschiedenen Variationen wiederkehrt. Wenn bei einem Menschen der Körperausdruck des Grames und der Freude, etwa mit dem Ticken einer Uhr, abwechselten, so hätten wir hier nicht den charakteristischen Verlauf des Grammusters, noch des Freudemusters.

«Er fühlte für eine Sekunde heftigen Schmerz.»—Warum klingt es seltsam: «Er fühlte für eine Sekunde tiefen Kummer»? Nur weil es so selten vorkommt?

Aber fühlst du nicht *jetzt* den Kummer? («Aber spielst du nicht *jetzt* Schach?») Die Antwort kann bejahend sein; aber das macht den Begriff des Kummers nicht ähnlicher einem Empfindungsbegriff.—Die Frage war ja eigentlich eine zeitliche und persönliche; nicht die logische, die wir stellen wollten.

«Du mußt wissen: ich fürchte mich.»

«Du mußt wissen: mir graut davor.»—

Ja, man kann das auch in *lächelndem* Ton sagen.

PARTE II

I

Podemos imaginarnos a un animal enojado, temeroso, triste, alegre, asustado. Pero ¿esperanzado? ¿Y por qué no?

El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero ¿puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana?—¿Y *qué* es lo que no puede?—¿Cómo lo hago yo?—¿Qué puedo responder a esto?

¿Puede esperar sólo quien puede hablar? Sólo quien domina el uso de un lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida. (Si un concepto apunta a un carácter de la escritura humana, entonces no puede aplicarse a seres que no escriben.)

«Pena» nos describe un modelo que se repite con diversas variaciones en el tejido de la vida. Si en una persona alternaran las expresiones corporales de la aflicción y de la alegría, por ejemplo, con el *tic tac* de un reloj, no tendríamos ni el transcurso característico del modelo de la aflicción ni el del modelo de la alegría.

«Por un segundo sintió un dolor intenso.»—¿Por qué suena raro: «Por un segundo sintió una profunda pena»? ¿Sólo porque eso ocurre muy pocas veces?

¿Pero no sientes *ahora* la pena? («¿Pero no juegas *ahora* al ajedrez?») La respuesta puede ser afirmativa; pero esto no hace que el concepto de pena sea más parecido al de una sensación.—La pregunta era en realidad temporal y personal; no la pregunta lógica que queríamos hacer.

«Debes saberlo: tengo miedo.»

«Debes saberlo: me horroriza.»—

Sí, esto también se puede decir en tono *risueño*.

Und willst du mir sagen, er spürt das nicht?! Wie *weiß* er's denn sonst?—Aber auch, wenn es eine Mitteilung ist, so lernt er's nicht von seinen Empfindungen.

Denn denk dir die Empfindungen hervorgerufen durch die *Gebärden* des Grauens: die Worte «mir graut davor» sind ja auch so eine Gebärde; und wenn ich sie beim Aussprechen höre und fühle, gehört das zu jenen übrigen Empfindungen. Warum soll denn die ungesprochene Gebärde die gesprochene begründen?

2

Mit seinen Worten «Als ich das Wort hörte, bedeutete es für mich ...» bezieht er sich auf einen *Zeitpunkt* und auf eine *Art der Wortverwendung*. (Was wir nicht begreifen, ist natürlich diese Kombination.)

Und der Ausdruck «Ich wollte damals sagen ...» bezieht sich auf einen *Zeitpunkt* und auf eine *Handlung*.

Ich rede von den wesentlichen *Bezügen* der Äußerung, um sie von andern Besonderheiten unseres Ausdrucks abzulösen. Und wesentlich sind der Äußerung die Bezüge, die uns veranlassen würden, eine im übrigen uns fremde Art des Ausdrucks in diese bei uns gebräuchliche Form zu übersetzen.

Wer nicht im Stande wäre, zu sagen: das Wort «sondern» könne ein Zeitwort und ein Bindewort sein, oder Sätze zu bilden, in denen es einmal dies, einmal jenes ist, der könnte einfache Schulübungen nicht bewältigen. Das aber wird von einem Schüler nicht verlangt: das Wort außerhalb eines Zusammenhangs so, oder so *aufzufassen*, oder zu berichten, wie er's aufgefaßt habe.

Die Worte «die Rose ist rot» sind sinnlos, wenn das Wort «ist» die Bedeutung von «ist gleich» hat.—Heißt dies: Wenn du jenen Satz sprichst und «ist» darin als Gleichheitszeichen meinst, so zerfällt dir der Sinn?

Wir nehmen einen Satz und erklären Einem die Bedeutung jedes seiner Wörter; er lernt damit, sie anzuwenden und also auch jenen Satz. Hätten wir statt des Satzes eine Wortreihe ohne Sinn gewählt, so würde er sie nicht anwenden lernen. Und erklärt man das Wort «ist» als Gleichheitszeichen, dann lernt er nicht den Satz «die Rose ist rot» verwenden.

Und dennoch hat es auch mit dem 'Zerfallen des Sinnes' seine Richtigkeit. Sie liegt in diesem Beispiel: Man könnte Einem sagen: Wenn du

¡¿Y quieres decirme que él no lo nota?! ¿Cómo lo *sabe* si no? Pero incluso si es una información, él no se entera por sus sensaciones.

Pues imagínate las sensaciones producidas por los *gestos* de horror: las palabras «me horroriza» también son uno de esos gestos; y cuando las oigo y siento al proferirlas, esto forma parte de las demás sensaciones. ¿Por qué el gesto no hablado debería fundamentar al hablado?

2

Con las palabras «Cuando escuché esa palabra, significó para mí...» él se refiere a un *instante* y a un *modo de emplear la palabra*. (Lo que no comprendemos es, naturalmente, esa combinación.)

Y la expresión «Entonces yo quería decir...» se refiere a un *instante* y a una *acción*.

Hablo de las *referencias* esenciales de la manifestación, para separarlas de otras particularidades de nuestra expresión. Y son esenciales a la manifestación aquellas referencias que nos inducirían a traducir una especie de expresión que por lo demás nos es extraña a esta forma que nos es habitual.

Quien no fuera capaz de decir: la palabra «sino» puede ser un sustantivo o una conjunción, o construir oraciones en las que unas veces es una cosa y otras otra, esa persona no podría realizar simples ejercicios escolares. Pero lo que no se exige de un escolar es esto: *concebir* la palabra fuera de un contexto unas veces de una manera y otras de otra, o informar sobre cómo la ha concebido.

Las palabras «la rosa es roja» carecen de sentido cuando la palabra «es» tiene el significado de «es igual a».—¿Significa esto: si profieres esa proposición y con «es» quieres decir en ella el signo de igualdad, entonces se te descompone el sentido?

Tomamos una proposición y le explicamos a alguien el significado de cada una de sus palabras; aprende así a aplicarlas y por tanto también a aplicar dicha proposición. Si, en vez de proposición, hubiésemos escogido una serie de palabras sin sentido, él no aprendería a aplicar esa serie. Y si explicamos la palabra «es» como signo de igualdad, entonces el otro no aprenderá a usar la proposición «la rosa es roja».

Y, sin embargo, también hay algo de correcto en lo de la 'descomposición del sentido'. Se halla en este ejemplo: se le podría decir a al-

den Ausruf «Ei, ei!» ausdrucksvoll sprechen willst, darfst du nicht an Eier dabei denken!

Das Erleben einer Bedeutung und das Erleben eines Vorstellungsbildes. «Man *erlebt* hier und dort», möchte man sagen, «nur etwas Anderes. Ein anderer Inhalt wird dem Bewußtsein dargeboten—steht vor ihm.»—Welcher ist der Inhalt des Vorstellungserlebnisses? Die Antwort ist ein Bild, oder eine Beschreibung. Und was ist der Inhalt des Bedeutungserlebnisses? Ich weiß nicht, wie ich antworten soll.—Wenn jene Äußerung irgendeinen Sinn hat, so ist es der, daß die beiden Begriffe sich ähnlich zueinander verhalten wie die von 'rot' und 'blau'; und das ist falsch.

Kann man das Verstehen einer Bedeutung festhalten wie ein Vorstellungsbild? Wenn mir also plötzlich eine Bedeutung des Wortes einfällt,—kann sie mir auch vor der Seele stehenbleiben?

«Der ganze Plan stand mir mit einem Schlage vor der Seele und blieb so fünf Minuten lang stehen.» Warum klingt das seltsam? Man möchte glauben: was aufblitzte und was stehen blieb, konnte nicht dasselbe sein.

Ich rief aus «Jetzt hab ich's!»—Es war ein plötzliches Aufzucken: dann konnte ich den Plan in seinen Einzelheiten darlegen. Was sollte da stehenbleiben? Ein Bild vielleicht. Aber «Jetzt hab ich's» hieß nicht, ich habe das Bild.

Wem eine Bedeutung des Wortes einfiel, und wer sie nicht wieder *vergaß*, kann nun das Wort in dieser Weise anwenden.

Wem die Bedeutung einfiel, der *weiß* sie nun, und der Einfall war der Anfang des Wissens. Wie ist er dann ähnlich einem Vorstellungserlebnis?

Wenn ich sage «Herr Schweizer ist kein Schweizer», so meine ich das erste «Schweizer» als Eigenname, das zweite als Gattungsname. Muß da also beim ersten «Schweizer» etwas anderes in meinem Geiste vorgehen als beim zweiten? (Es sei denn, daß ich den Satz 'papageienhaft' ausspreche.)—Versuch, das erste «Schweizer» als Gattungsnamen und das zweite als Eigennamen zu meinen!—Wie macht man das? Wenn *ich*'s tue, blinzele ich mit den Augen vor Anstrengung, indem ich versuche, mir bei jedem der beiden Worte die richtige Bedeutung vorzuführen.—Aber führe ich mir denn auch beim gewöhnlichen Gebrauch der Wörter ihre Bedeutung vor?

Wenn ich den Satz mit den vertauschten Bedeutungen ausspreche, so zerfällt mir der Satzsinn.—Nun, er zerfällt *mir*, aber nicht dem Andern, dem ich die Mitteilung mache. Was schadet es also?——«Aber es geht eben doch beim gewöhnlichen Aussprechen des Satzes etwas bestimm

guien: si quieres usar expresivamente la exclamación «¡Hola!», no debes estar pensando en las olas del mar.

La vivencia de un significado y la vivencia de una figura mental. «Se *vive algo* en uno y otro caso —quisiéramos decir—, sólo que algo distinto. A la conciencia se le ofrece otro contenido,—otro contenido es el que está ante ella.»—¿Cuál es el contenido de la vivencia de imaginarse algo? La respuesta es una figura, o una descripción. ¿Y cuál es el contenido de la vivencia del significado? No sé qué debo responder.—Si la manifestación anterior tiene algún sentido, éste es el de que ambos conceptos están relacionados entre sí de manera similar a como lo están 'rojo' y 'azul': y esto es falso.

¿Puede fijarse la comprensión de un significado como una figura mental? Si de repente se me ocurre un significado de la palabra—¿puede quedárseme parado ante la mente?

«Todo el plan se me presentó de golpe ante la mente y permaneció así durante cinco minutos.» ¿Por qué suena raro esto? Quisiéramos creer: lo que relampagueó y lo que permaneció no pueden ser lo mismo.

Exclamé: «¡Ahora lo tengo!».—Fue un estremecimiento repentino: entonces pude exponer el plan en todos sus detalles. ¿Qué es lo que iba a permanecer? Quizás una figura. Pero «Ahora lo tengo» no quería decir que tengo la figura.

Si a alguien se le ocurrió un significado de una palabra, y no lo volvió a *olvidar*, puede aplicar en lo sucesivo la palabra de ese modo.

Si a alguien se le ocurrió el significado, ahora lo *sabe*, y la ocurrencia fue el comienzo del saber. ¿Cómo, entonces, es esto análogo a la vivencia de una imagen?

Cuando digo «El señor Navarro no es navarro», el primer «navarro» lo quiero decir como nombre propio, el segundo, como nombre común. ¿Es preciso pues que, con el primer «navarro», pase en mi mente algo distinto de lo que pasa con el segundo? (A menos que profiera la proposición «como papagayo».)—¡Intenta querer decir el primer «navarro» como nombre común y el segundo como nombre propio!—¿Cómo se hace esto? Cuando yo lo hago, parpadeo por el esfuerzo, al tratar de exhibirme el significado correcto ante cada una de las dos palabras.—¿Pero me exhibo también el significado de las palabras en el uso habitual de ellas?

Cuando profiero la oración con los significados intercambiados, se me descompone el sentido de la misma. Bueno, se me descompone *a mí*, pero no al otro a quien se la estoy comunicando. ¿Qué importa, pues?—«Pero justamente al proferir la oración de la manera habitual

tes *anderes* vor.»—Es geht dabei *nicht* jenes 'Vorführen der Bedeutung' vor sich.

3

Was macht meine Vorstellung von ihm zu einer Vorstellung von *ihm*?

Nicht die Ähnlichkeit des Bildes.

Von der Äußerung «Ich sehe ihn jetzt lebhaft vor mir» gilt ja die gleiche Frage wie von der Vorstellung. Was macht diese Äußerung zu einer Außerung über *ihn*?—Nichts, was in ihr liegt, oder mit ihr gleichzeitig ist ('hinter ihr steht'). Wenn du wissen willst, wen er gemeint hat, frag ihn!

(Es kann aber auch sein, daß mir ein Gesicht vorschwebt, ja daß ich es zeichnen kann, und weiß nicht, welcher Person es gehört, wo ich es gesehen habe.)

Wenn aber jemand beim Vorstellen, oder statt des Vorstellens zeichnete; wenn auch nur mit dem Finger in der Luft. (Man könnte das «motorische Vorstellung» nennen.) Da könnte man fragen «Wen stellt das vor?» Und seine Antwort entschiede.—Es ist ganz so, als hätte er eine Beschreibung in Worten gegeben, und diese kann eben auch *statt* der Vorstellung stehen.

4

«Ich glaube, daß er leidet.»——*Glaube* ich auch, daß er kein Automat ist?

Nur mit Widerstreben könnte ich das Wort in diesen beiden Zusammenhängen aussprechen.

(Oder ist es *so*: ich glaube, daß er leidet; ich bin sicher, daß er kein Automat ist? Unsinn!)

Denke, ich sage von einem Freunde: «Er ist kein Automat.»—Was wird hier mitgeteilt, und für wen wäre es eine Mitteilung? Für einen *Menschen*, der den Andern unter gewöhnlichen Umständen trifft? Was *könnte* es ihm mitteilen! (Doch höchstens, daß dieser sich immer wie ein Mensch, nicht manchmal wie eine Maschine benimmt.)

«Ich glaube, daß er kein Automat ist» hat, so ohne weiteres, noch gar keinen Sinn.

Meine Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele. Ich habe nicht die *Meinung*, daß er eine Seele hat.

ocurre algo determinado y *distinto.*»—Lo que *no* ocurre entonces es ese 'exhibirse el significado'.

3

¿Qué hace que mi imagen de él sea una imagen de *él*?

No el parecido de la figura.

A la manifestación «Ahora lo veo vivamente ante mí» se le aplica la misma pregunta que a la imagen. ¿Qué hace que esta manifestación sea una manifestación sobre *él*?—Nada que esté en ella o que sea simultáneo con ella ('que esté detrás de ella'). Si quieres saber a quién se refería, ¡pregúntale!

(Pero también puede ser que venga a mi mente un rostro, incluso que lo pueda dibujar, sin saber a qué persona corresponde, dónde lo he visto.)

Pero supón que alguien dibujara al imaginar, o dibujara en vez de imaginar; aunque sólo fuera con el dedo en el aire. (A esto se le podría llamar la «imagen motora».) En tal caso se podría preguntar «¿A quién representa esto?». Y su respuesta sería lo que decidiría la cuestión.—Es justamente como si hubiera dado una descripción en palabras, y ésta puede darse precisamente *en vez de* la imagen.

4

«Creo que sufre.»——¿*Creo* también que no es un autómata?

Sólo venciendo cierta resistencia podría yo pronunciar la palabra en estos dos contextos.

(¿O bien es *así*: creo que sufre; estoy seguro de que no es un autómata? ¡Esto es un sinsentido!)

Imagínate que digo de un amigo: «No es un autómata».—¿Qué se comunica aquí y para quién sería una comunicación? ¿Para un *ser humano* que se encuentra con el otro en circunstancias ordinarias? ¿Qué *podría* comunicarle eso? (A lo sumo que él siempre se comporta como ser humano y no a veces como una máquina.)

«Creo que no es un autómata», así sin más, aún no tiene ningún sentido.

Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No tengo la *opinión* de que tiene un alma.

Die Religion lehrt, die Seele könne bestehen, wenn der Leib zerfallen ist. Verstehe ich denn, was sie lehrt?—Freilich verstehe ich's——ich kann mir dabei manches vorstellen. Man hat ja auch Bilder von diesen Dingen gemalt. Und warum sollte so ein Bild nur die unvollkommene Wiedergabe des ausgesprochenen Gedankens sein? Warum soll es nicht den *gleichen* Dienst tun wie die gesprochene Lehre? Und auf den Dienst kommt es an.

Wenn sich uns das Bild vom Gedanken im Kopf aufdrängen kann, warum dann nicht noch viel mehr das vom Gedanken in der Seele?

Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele.

Wie ist es aber mit so einem Ausdruck: «Als du es sagtest, verstand ich es in meinem Herzen»? Dabei deutet man auf's Herz. Und *meint* man diese Gebärde etwa nicht?! Freilich meint man sie. Oder ist man sich bewußt, *nur* ein Bild zu gebrauchen? Gewiß nicht.—Es ist nicht ein Bild unserer Wahl, nicht ein Gleichnis, und doch ein bildlicher Ausdruck.

5

Denk dir, wir beobachteten die Bewegung eines Punktes (eines Lichtpunktes auf einem Schirm, z.B.). Wichtige Schlüsse der verschiedensten Art könnten sich aus dem Benehmen dieses Punktes ziehen lassen. Aber wie vielerlei läßt sich an ihm beobachten!—Die Bahn des Punktes und gewisse ihrer Maße (z. B. Amplitude und Wellenlänge), oder die Geschwindigkeit und das Gesetz, wonach sie sich ändert, oder die Anzahl, oder die Lage, der Stellen, an denen sie sich sprungweise ändert, oder die Krümmung der Bahn an diesen Stellen, und unzähliges.—Und jeder dieser *Züge* des Benehmens könnte der einzige sein, welcher uns interessiert. Es könnte z.B. alles an dieser Bewegung uns gleichgültig sein, außer die Zahl der Schlingen in einer gewissen Zeit.—Und wenn uns nun nicht nur *ein* solcher Zug interessiert, sondern ihrer mehrere, so mag jeder von ihnen uns einen besondern, seiner Art nach von allen andern verschiedenen Aufschluß geben. Und so ist es mit dem Benehmen des Menschen, mit den verschiedenen Charakteristiken dieses Benehmens, die wir beobachten.

So handelt die Psychologie vom Benehmen, nicht von der Seele?

Was berichtet der Psychologe?—Was beobachtet er? Nicht das Benehmen der Menschen, insbesondere ihre Äußerungen? Aber *diese* handeln nicht vom Benehmen.

«Ich merkte, er war verstimmt.» Ist das ein Bericht über das Beneh-

La religión enseña que el alma puede existir cuando el cuerpo está ya descompuesto. ¿Entiendo lo que enseña?—Claro que lo entiendo —me puedo imaginar algo con eso. Incluso se han pintado cuadros sobre estas cosas. ¿Y por qué habría de ser una de estas figuras sólo la reproducción incompleta del pensamiento expresado? ¿Por qué no habría de cumplir *el mismo* servicio que la enseñanza hablada? Y el servicio es lo que importa.

Si se nos puede imponer la figura del pensamiento en la cabeza, ¿por qué no aún más la del pensamiento en el alma?

El cuerpo humano es la mejor figura del alma humana.

¿Pero qué pasa con una expresión como: «Cuando lo dijiste, lo entendí en mi corazón»? Y al decir eso uno señala el corazón. ¡¿Y acaso no *se hace en serio* este gesto?! Claro que sí. ¿O es uno consciente de usar *tan sólo* una figura? Ciertamente, no.—No es una figura que escojamos, no es una metáfora, y, sin embargo, es una expresión figurativa.

5

Imagínate que observamos el movimiento de un punto (de un punto luminoso sobre una pantalla, por ejemplo). Del comportamiento de este punto se podrían sacar importantes conclusiones de la más diversa naturaleza. ¡Pero cuántas cosas diversas pueden observarse en él!—La trayectoria del punto y algunas de sus medidas (por ejemplo, la amplitud y la longitud de onda), o bien la velocidad y la ley según la cual ésta varía, o el número, o la posición de los lugares en los que varía repentinamente, o la curvatura de la trayectoria en esos lugares, y muchas más cosas.—Y cada una de estas *características* del comportamiento del punto podría ser la única que nos interesara. Por ejemplo, todo en ese movimiento nos podría ser indiferente, excepto el número de círculos trazados en un tiempo determinado.—Y si no sólo nos interesara *una* de estas características, sino varias de ellas, cada una de ellas podría proporcionarnos un dato particular, distinto por su naturaleza de todos los demás. Y así es con la conducta del hombre, con las diversas características que observamos de esta conducta.

Así pues, ¿la psicología trata de la conducta, no de la mente?

¿Sobre qué informa el psicólogo?—¿Qué observa? ¿No es la conducta de los seres humanos, en particular sus manifestaciones? Pero *éstas* no tratan de la conducta.

«Noté que estaba de mal humor.» ¿Es esto un informe sobre la

men oder den Seelenzustand? («Der Himmel sieht drohend aus»: handelt das von der Gegenwart, oder von der Zukunft?) Beides; aber nicht im Nebeneinander; sondern vom einen durch das andere.

Der Arzt fragt: «Wie fühlt er sich?» Die Krankenschwester sagt: «Er stöhnt.» Ein Bericht über's Benehmen. Aber muß die Frage für die Beiden überhaupt existieren, ob dieses Stöhnen wirklich echt, wirklich der Ausdruck von etwas ist? Könnten sie nicht z.B. den Schluß ziehen «Wenn er stöhnt, so müssen wir ihm noch ein schmerzstillendes Pulver geben»—ohne ein Mittelglied zu verschweigen? Kommt es denn nicht auf den Dienst an, in welchen sie die Beschreibung des Benehmens stellen?

«Aber diese machen dann eben eine stillschweigende Voraussetzung.» Dann ruht der Vorgang unsres Sprachspiels immer auf einer stillschweigenden Voraussetzung.

Ich beschreibe ein psychologisches Experiment: den Apparat, die Fragen des Experimentators, die Handlungen und Antworten des Subjekts—und nun sage ich, dies sei eine Szene in einem Theaterstück.—Nun hat sich alles geändert. Man wird also erklären: Wenn in einem Buch über Psychologie dieses Experiment in gleicher Weise beschrieben wäre, so würde die Beschreibung des Benehmens eben als Ausdruck von Seelischem verstanden, weil man *voraussetzt*, das Subjekt halte uns nicht zum Besten, habe die Antworten nicht auswendig gelernt, und dergleichen mehr.—Wir machen also eine Voraussetzung?

Würden wir uns wirklich so äußern: «Ich mache natürlich die Voraussetzung, daß...»?—Oder nur darum nicht, weil der Andere das schon weiß?

Besteht eine Voraussetzung nicht, wo ein Zweifel besteht? Und der Zweifel kann gänzlich fehlen. Das Zweifeln hat ein Ende.

Es ist hier wie mit dem Verhältnis: physikalischer Gegenstand und Sinneseindrücke. Wir haben hier zwei Sprachspiele, und ihre Beziehungen zueinander sind komplizierter Art.—Will man diese Beziehungen auf eine *einfache* Formel bringen, so geht man fehl.

6

Denk dir, Einer sagte: jedes uns wohlbekannte Wort, eines Buchs z.B., habe in unserm Geiste schon einen Dunstkreis, einen 'Hof' schwach angedeuteter Verwendungen in sich.—So, als wäre auf einem Gemälde jede der Figuren auch von zarten, nebelhaft gezeichneten Szenen, gleichsam in einer anderen Dimension, umgeben, und wir sähen die

conducta o bien sobre el estado anímico? («El cielo tiene un aspecto amenazador»: ¿trata esto del presente o del futuro?) De ambas cosas; pero no yuxtapuestas; sino de la una a través de la otra.

El médico pregunta: «¿Cómo se siente él?». La enfermera dice: «Se queja». Un informe sobre la conducta. ¿Pero tiene que existir para ambos la pregunta de si esa queja es realmente genuina, si es realmente la expresión de algo? ¿No podrían, por ejemplo, sacar la conclusión «Si se queja, tendremos que darle otra píldora calmante» —sin callarse un término intermedio? ¿Lo importante no es al servicio de qué ponen la descripción de la conducta?

«Pero entonces ellos parten justamente de una presuposición implícita.» Entonces, el proceso de nuestro juego de lenguaje se basa siempre en una presuposición implícita.

Describo un experimento psicológico: el aparato, las preguntas del experimentador, las acciones y respuestas del sujeto —y ahora digo que esto es una escena de una obra de teatro.—Entonces cambia todo. Así se dirá: si en un libro sobre psicología se hubiera descrito ese experimento del mismo modo, la descripción del comportamiento se interpretaría justamente como una expresión de algo mental, porque *presuponemos* que el sujeto no nos está tomando el pelo, no se ha aprendido las respuestas de memoria, y cosas parecidas.—¿Así pues, hacemos una presuposición?

¿Nos expresaríamos realmente así: «Naturalmente, parto de la presuposición de que...»?—¿O, si no lo hacemos, es sólo porque el otro ya sabe esto?

¿No existe una presuposición donde existe una duda? Y la duda puede faltar por completo. La duda tiene un final.

Aquí es como con la relación: objeto físico e impresiones sensoriales. Tenemos aquí dos juegos de lenguaje y sus relaciones mutuas son de naturaleza complicada.—Si queremos llevar estas relaciones a una relación *simple*, nos equivocaremos.

6

Imagínate que alguien dijera: cada una de las palabras que nos son familiares, que aparecen en un libro, por ejemplo, provoca ya en sí misma en nuestro espíritu una neblina, un 'aura' de empleos débilmente insinuados.—Como si en un cuadro cada una de las imágenes también estuviera rodeada de escenas delicadas, pintadas nebulosa-

Figuren hier in andern Zusammenhängen.—Machen wir nur Ernst mit dieser Annahme!—Da zeigt es sich, daß sie die *Intention* nicht zu erklären vermag.

Wenn es nämlich so ist, daß die Möglichkeiten der Verwendung eines Wortes beim Sprechen, oder Hören uns in Halbtönen vorschweben,—wenn es so ist, so gilt das eben für *uns*. Aber wir verständigen uns mit Andern, ohne zu wissen, ob auch sie diese Erlebnisse haben.

Was würden wir denn Einem entgegnen, der uns mitteilte, bei *ihm* sei das Verstehen ein innerer Vorgang?——Was würden wir ihm entgegnen, wenn er sagte, bei ihm sei das Schachspielenkönnen ein innerer Vorgang?—Daß nichts, was in ihm vorgeht, uns interessiert, wenn wir wissen wollen, ob er Schach spielen kann.—Und wenn er nun darauf antwortet, es interessiere uns eben doch:—nämlich, ob er Schach spielen könne,—da müßten wir ihn auf die Kriterien aufmerksam machen, die uns seine Fähigkeit beweisen würden, und anderseits auf die Kriterien der 'inneren Zustände'.

Auch wenn Einer nur dann, und nur so lange, eine bestimmte Fähigkeit hätte, als er etwas Bestimmtes fühlt, wäre das Gefühl nicht die Fähigkeit.

Die Bedeutung ist nicht das Erlebnis beim Hören oder Aussprechen des Wortes, und der Sinn des Satzes nicht der Komplex dieser Erlebnisse.—(Wie setzt sich der Sinn des Satzes «Ich habe ihn noch immer nicht gesehen» aus den Bedeutungen seiner Wörter zusammen?) Der Satz ist aus den Wörtern zusammengesetzt, und das ist genug.

Jedes Wort—so möchte man sagen—kann zwar in verschiedenen Zusammenhängen verschiedenen Charakter haben, aber es hat doch immer *einen* Charakter—ein Gesicht. Es schaut uns doch an.—Aber auch ein *gemaltes* Gesicht schaut uns an.

Bist du sicher, daß es *ein* Wenn-Gefühl gibt; nicht vielleicht mehrere? Hast du versucht, das Wort in sehr verschiedenartigen Zusammenhängen auszusprechen? Wenn es z. B. den Hauptton des Satzes trägt, und wenn ihn das nächste Wort trägt.

Denk dir, wir fänden einen Menschen, der uns, über seine Wortgefühle, sagt: für ihn hätte «wenn» und «aber» das *gleiche* Gefühl.—Dürften wir ihm das nicht glauben? Es würde uns vielleicht befremden. «Er spielt gar nicht unser Spiel» möchte man sagen. Oder auch: «Das ist ein anderer Typus.»

Würden wir von diesem nicht glauben, er verstehe die Worte «wenn» und «aber», so wie wir sie verstehen, wenn er sie so *verwendet* wie wir?

Man schätzt das psychologische Interesse des Wenn-Gefühls falsch

mente, como si fuera en otra dimensión, y nosotros viéramos las imágenes aquí en otras conexiones.—¡Tomemos en serio este supuesto!—Entonces se ve que no puede explicar la *intención*.

En efecto, si fuera así: que tuviéramos presentes a medias las posibilidades de empleo de una palabra al hablar o al escuchar —si fuera así, esto valdría solamente para *nosotros*. Pero nos entendemos con los demás, sin saber si ellos también tienen estas experiencias.

¿Qué le replicaríamos a alguien que nos comunica que *en él* la comprensión es un proceso interno?—¿Qué le replicaríamos si dijera que en él el saber jugar al ajedrez es un proceso interno?—Que a nosotros no nos interesa nada de lo que ocurre dentro de él cuando queremos saber si sabe jugar al ajedrez.—Y si él respondiera a esto que justamente sí nos interesa: —a saber, que él sepa o no jugar al ajedrez—, tendríamos que hacerle notar los criterios que nos demostrarían su capacidad, y por otro lado los criterios para los 'estados internos'.

Incluso si alguien tuviera una determinada capacidad sólo cuando sintiera algo determinado y en la medida en que lo sintiera, este sentimiento no sería la capacidad.

El significado no es la vivencia que se tiene al oír o pronunciar la palabra, y el sentido de la oración no es el complejo de estas vivencias.—(¿Cómo se compone el sentido de la oración «Todavía no lo he visto» de los significados de las palabras que contiene?) La oración se compone de esas palabras, y esto es suficiente.

Cada palabra —quisiéramos decir— puede ciertamente tener un carácter distinto en distintos contextos, pero siempre tiene *un único* carácter —un único rostro. Éste nos mira.—Pero también un rostro *pintado* nos mira.

¿Estás seguro de que hay un *único* sentimiento del «si»; y no quizá varios? ¿Has intentado proferir la palabra en contextos muy diversos? Por ejemplo, cuando en ella está el acento principal de la oración, y cuando está en la palabra siguiente.

Imagínate que encontrásemos un hombre que acerca de los sentimientos que contienen sus palabras nos dijera: que para él «si» y «pero» tienen el *mismo* sentimiento.—¿No deberíamos creerlo? Quizá nos extrañaría. «No juega nuestro juego en absoluto», quisiéramos decir. O también: «Éste es un tipo diferente».

¿No creeríamos que él entiende las palabras «si» y «pero» igual que nosotros cuando las *emplea* como nosotros?

Se aprecia mal el interés psicológico del sentimiento del «si» cuando uno lo considera como correlato obvio de un significado; más bien

ein, wenn man es als selbstverständliches Korrelat einer Bedeutung ansieht, es muß vielmehr in einem andern Zusammenhang gesehen werden, in dem der besondern Umstände, unter denen es auftritt.

Hat Einer das Wenn-Gefühl nie, wenn er das Wort «wenn» nicht ausspricht? Es ist doch jedenfalls merkwürdig, wenn nur diese Ursache dies Gefühl hervorruft. Und so ist es überhaupt mit der 'Atmosphäre' eines Worts:—warum sieht man es als so selbstverständlich an, daß nur *dies* Wort diese Atmosphäre hat?

Das Wenn-Gefühl ist nicht ein Gefühl, das das Wort «wenn» begleitet.

Das Wenn-Gefühl müßte zu vergleichen sein dem besondern 'Gefühl', das eine musikalische Phrase uns gibt. (So ein Gefühl beschreibt man manchmal, indem man sagt «Es ist hier, als ob ein Schluß gezogen würde», oder «Ich möchte sagen '*also*....'», oder «ich möchte hier immer eine Geste machen—«und nun macht man sie.)

Aber kann man dies Gefühl von der Phrase trennen? Und doch ist es nicht die Phrase selbst; denn Einer kann sie hören ohne dies Gefühl.

Ist es darin ähnlich dem 'Ausdruck' mit welchem sie gespielt wird?

Wir sagen, diese Stelle gibt uns ein ganz besonderes Gefühl. Wir singen sie uns vor, und machen dabei eine gewisse Bewegung, haben vielleicht auch irgendeine besondere Empfindung. Aber diese Begleitungen—die Bewegung, die Empfindung—würden wir in anderem Zusammenhang gar nicht wiedererkennen. Sie sind ganz leer, außer eben, wenn wir diese Stelle singen.

«Ich singe sie mit einem ganz bestimmten Ausdruck.» Dieser Ausdruck ist nicht etwas, was man von der Stelle trennen kann. Es ist ein anderer Begriff. (Ein anderes Spiel.)

Das Erlebnis ist diese Stelle, so gespielt (*so*, wie ich es etwa vormache; eine Beschreibung könnte es nur *andeuten*).

Die vom Ding untrennbare Atmosphäre,—sie ist also keine Atmosphäre.

Was miteinander innig assoziiert ist, assoziiert *wurde*, das scheint zueinander zu passen. Aber wie scheint es das? wie äußert sich's, daß es zu passen scheint? Etwa so: Wir können uns nicht denken, daß der Mann, der diesen Namen, dies Gesicht, diese Schriftzüge hatte, nicht *diese* Werke, sondern etwa ganz andere (die eines anderen großen Mannes) hervorgebracht hat.

Wir können uns das nicht denken? Versuchen wir's denn?—

Es könnte so sein: Ich höre, es male jemand ein Bild «Beethoven beim Schreiben der Neunten Symphonie». Ich könnte mir leicht vorstellen, was etwa auf so einem Bild zu sehen wäre. Aber wie, wenn Einer dar-

hay que verlo en otro contexto, en el de las circunstancias particulares en las que se presenta.

¿No tiene uno nunca el sentimiento del «si», cuando no profiere la palabra «si»? En todo caso sería curioso que sólo esta causa produjera dicho sentimiento. Y esto vale en general para la 'atmósfera' de una palabra: —¿por qué se considera tan obvio que sólo *esta* palabra tenga esta atmósfera?

El sentimiento del «si» no es un sentimiento que acompañe a la palabra «si».

El sentimiento del «si» debería ser comparable al 'sentimiento' particular que nos provoca una frase musical. (Un sentimiento de esta clase se describe a veces diciendo «Aquí es como si se sacara una conclusión», o bien, «Quisiera decir '*por lo tanto...*'», o «en este caso siempre quisiera hacer un gesto—», y entonces uno lo hace.)

¿Pero puede separarse este sentimiento de la frase? Y, sin embargo, no es la frase misma; pues alguien la puede oír sin ese sentimiento.

¿Es en esto parecido a la 'expresión' con la que se toca la frase musical?

Decimos que este pasaje nos provoca un sentimiento muy especial. Lo cantamos para nosotros mismos, y al hacerlo lo acompañamos de un determinado movimiento, quizá también tenemos alguna sensación particular. Pero estos acompañamientos —el movimiento, la sensación— no los reconoceríamos en absoluto en otro contexto. Son completamente vacíos, excepto justamente cuando cantamos ese pasaje.

«Lo canto con una expresión muy determinada.» Esta expresión no es algo que se pueda separar del pasaje. Es otro concepto. (Otro juego.)

La vivencia es este pasaje, tocado así (*así* como lo hago ahora; una descripción sólo la podría *insinuar*).

La atmósfera inseparable de la cosa —por tanto no es ninguna atmósfera.

Lo que está íntimamente asociado, lo que *fue* íntimamente asociado, eso parece concordar. ¿Pero cómo lo parece? ¿Cómo se manifiesta el hecho de que parezca concordar? Más o menos así: no podemos imaginarnos que el hombre que tenía este nombre, este rostro, esta caligrafía, no produjera *estas* obras, sino otras muy distintas (las de otro gran hombre).

¿No nos lo podemos imaginar? ¿Acaso lo intentamos?—

Podría ser así: oigo decir que alguien pinta un cuadro «Beethoven escribiendo la *Novena Sinfonía*». Me puedo imaginar fácilmente lo que se podría ver en un cuadro así. ¿Pero qué tal si alguien quisiera repre-

stellen wollte, wie Goethe ausgesehen hätte beim Schreiben der Neunten Symphonie? Da wüßte ich mir nichts vorzustellen, was nicht peinlich und lächerlich wäre.

7

Leute, die uns nach dem Erwachen gewisse Begebenheiten erzählen (sie seien dort und dort gewesen, etc.). Wir lehren sie nun den Ausdruck «mir hat geträumt», dem die Erzählung folgt. Ich frage sie dann manchmal «hat dir heute nacht etwas geträumt?» und erhalte eine bejahende oder eine verneinende Antwort, manchmal eine Traumerzählung, manchmal keine. Das ist das Sprachspiel. (Ich habe jetzt angenommen, daß ich selbst nicht träume. Aber ich habe ja auch nie Gefühle einer unsichtbaren Gegenwart und Andere haben sie, und ich kann sie über ihre Erfahrungen befragen.)

Muß ich nun eine Annahme darüber machen, ob die Leute ihr Gedächtnis getäuscht hat, oder nicht; ob sie wirklich während des Schlafs diese Bilder vor sich gesehen haben, oder ob es ihnen nur nach dem Erwachen so vorkommt? Und welchen Sinn hat diese Frage?—Und welches Interesse?! Fragen wir uns das je, wenn uns Einer seinen Traum erzählt? Und wenn nicht,—ist es, weil wir sicher sind, sein Gedächtnis werde ihn nicht getäuscht haben? (Und angenommen, es wäre ein Mensch mit ganz besonders schlechtem Gedächtnis.—)

Und heißt das, es sei unsinnig, je die Frage zu stellen: ob der Traum wirklich während des Schlafs vor sich gehe, oder ein Gedächtnisphänomen des Erwachten sei? Es wird auf die Verwendung der Frage ankommen.

«Es scheint, der Geist kann dem Wort Bedeutung geben»—ist das nicht, als sagte ich: «Es scheint, daß im Benzol die C-Atome an den Ekken eines Sechsecks liegen»? Das ist doch kein Schein; es ist ein Bild.

Die Evolution der höheren Tiere und des Menschen und das Erwachen des Bewußtseins auf einer bestimmten Stufe. Das Bild ist etwa dies: Die Welt ist, trotz aller Ätherschwingungen, die sie durchziehen, dunkel. Eines Tages aber macht der Mensch sein sehendes Auge auf, und es wird hell.

Unsere Sprache beschreibt zuerst einmal ein Bild. Was mit dem Bild zu geschehen hat, wie es zu verwenden ist, bleibt im Dunkeln. Aber es ist ja klar, daß es erforscht werden muß, wenn man den Sinn unserer Aussage verstehen will. Das Bild aber scheint uns dieser Arbeit zu überheben; es deutet schon auf eine bestimmte Verwendung. Dadurch hat es uns zum Besten.

sentar el aspecto que habría tenido Goethe al escribir la *Novena Sinfonía*? No podría imaginarme nada que no fuera penoso y ridículo.

7

Gente que, después de despertar, nos cuenta ciertos hechos (que estuvieron en tal o cual lugar, etcétera). Entonces les enseñamos la expresión «he soñado», a la cual sigue el relato. Luego les pregunto a veces «¿Has soñado algo hoy?», y recibo una respuesta afirmativa, o una negativa, a veces el relato de un sueño, a veces no. Éste es el juego de lenguaje. (Ahora he supuesto que yo mismo no sueño. Pero yo tampoco tengo nunca el sentimiento de una presencia invisible y otros en cambio lo tienen, y les puedo preguntar sobre sus experiencias.)

¿Tengo que hacer entonces una suposición acerca de si a esa gente la ha engañado la memoria o no; acerca de si durante el sueño realmente vieron esas figuras ante sí, o sólo les parece así al despertar? ¿Y qué sentido tiene esta pregunta?—¡¿Y qué interés?! ¿Nos preguntamos eso jamás cuando alguien nos relata su sueño? Y si no es así —¿es porque estamos seguros de que su memoria no lo habrá engañado? (Y supongamos que fuera una persona con una memoria especialmente mala.—)

¿Y significa esto que carece de sentido plantear jamás la pregunta acerca de si un sueño se da realmente mientras se está dormido, o bien es un fenómeno de la memoria que ocurre al despertar? Esto dependerá del empleo de la pregunta.

«Parece que la mente puede darle significado a la palabra» —¿no es esto como si yo dijera: «Parece que en el benzol los átomos de carbono están en los ángulos de un hexágono»? Esto no es una apariencia; es una figura.

La evolución de los animales superiores y del hombre, y el despertar de la conciencia en un determinado nivel. La figura es más o menos ésta: el mundo, a pesar de todas las vibraciones del éter, está a oscuras. Pero un día, el hombre abre sus ojos videntes y se hace la luz.

Nuestro lenguaje describe en primer lugar una figura. Lo que debe ocurrir con esta figura, cómo hay que emplearla, aún está oscuro. Pero lo que está claro es que eso hay que averiguarlo si se quiere entender el sentido de nuestra aserción. Pero parece como si la figura nos facilitara esta tarea; indica ya un determinado empleo. Así es como nos toma el pelo.

8

«Meine kinästhetischen Empfindungen belehren mich über die Bewegungen und Lagen meiner Glieder.»

Ich lasse meinen Zeigefinger eine leichte pendelnde Bewegung mit kleinem Ausschlag machen. Ich spüre sie kaum, oder gar nicht. Vielleicht ein wenig in der Fingerspitze als ein leichtes Spannen. (Gar nicht im Gelenk.) Und diese Empfindung belehrt mich über die Bewegung?—denn ich kann die Bewegung genau beschreiben.

«Du mußt sie eben doch fühlen, sonst wüßtest du nicht (ohne zu schauen), wie sich dein Finger bewegt.» Aber, es «wissen», heißt nur: es beschreiben können.—Ich mag die Richtung, aus der ein Schall kommt, nur angeben können, weil er das eine Ohr stärker affiziert als das andere; aber das spüre ich nicht in den Ohren; es bewirkt aber: ich '*weiß*', aus welcher Richtung der Schall kommt; ich blicke z.B. in dieser Richtung.

So geht es auch mit den Ideen, daß ein Merkmal der Schmerzempfindung uns über ihren Ort am Körper belehren muß, und ein Merkmal des Erinnerungsbildes über die Zeit, in die es fällt.

Eine Empfindung *kann* uns über die Bewegung, oder Lage eines Gliedes belehren. (Wer z.B. nicht, wie der Normale, wüßte, ob sein Arm gestreckt sei, den könnte ein stechender Schmerz im Ellbogen davon überzeugen.)—Und so kann auch der Charakter eines Schmerzes uns über den Sitz der Verletzung belehren. (Und die Vergilbtheit einer Photographie über ihr Alter.)

Was ist das Kriterium dafür, daß mich ein Sinneseindruck über die Form und Farbe belehrt?

Welcher Sinneseindruck? Nun *dieser*; ich beschreibe ihn durch Worte, oder durch ein Bild.

Und nun: was fühlst du, wenn deine Finger in dieser Lage sind?—«Wie soll man ein Gefühl erklären? Es ist etwas Unerklärbares, Besonderes.» Aber den Gebrauch der Worte muß man doch lehren können!

Ich suche nun nach dem grammatischen Unterschied.

Sehen wir einmal vom kinästhetischen Gefühl ab!—Ich will Einem ein Gefühl beschreiben, und sage ihm «Mach's *so*, dann wirst du's haben», dabei halte ich meinen Arm oder meinen Kopf in bestimmter Lage. Ist das nun eine Beschreibung eines Gefühls, und wann werde ich sagen, er habe verstanden, welches Gefühl ich gemeint habe?—Er wird daraufhin noch eine *weitere* Beschreibung des Gefühls geben müssen. Und welcher Art muß die sein?

8

«Mis sensaciones cinestésicas me instruyen sobre los movimientos y posiciones de mis miembros.»

Dejo que mi índice haga un ligero movimiento pendular de pequeña amplitud. Apenas lo noto, o no lo noto en absoluto. Quizás un poco en la punta del dedo, como una ligera tensión. (Nada en la articulación.) ¿Y esta sensación me instruye sobre el movimiento? —pues yo puedo describir el movimiento exactamente.

«Pero lo tienes que sentir, de lo contrario no sabrías (sin mirar) cómo se mueve tu dedo.» Pero «saberlo» sólo significa poderlo describir. Puedo indicar la dirección de la que proviene un sonido sólo porque afecta a un oído más que al otro; pero esto no lo siento en el oído; pero tiene este efecto: yo '*sé*' de qué dirección proviene el sonido; por ejemplo, miro en esa dirección.

Así ocurre también con las ideas de que un rasgo de la sensación de dolor nos debe instruir sobre su lugar en el cuerpo y de que un rasgo de la figura mnémica nos debe instruir sobre el tiempo que le corresponde.

Una sensación *puede* instruirnos sobre el movimiento o posición de un miembro. (Por ejemplo, quien no supiera, como una persona normal, si su brazo está estirado o no, podría convencerse de ello mediante un dolor agudo en el codo.)—Y así también, el carácter de un dolor nos puede instruir sobre el lugar de la herida. (Y lo amarillento de una fotografía sobre su edad.)

¿Cuál es el criterio para saber que una impresión sensorial me instruye sobre la forma y el color?

¿*Qué* impresión sensorial? Pues *ésta*; la describo mediante palabras o mediante una figura.

Y ahora: ¿qué sientes cuando tus dedos se hallan en esta posición?—«¿Cómo vamos a explicar un sentimiento? Es algo inexplicable, singular.» ¡Pero el uso de las palabras sí se debe poder enseñar!

Lo que ando buscando es la diferencia gramatical.

¡Prescindamos del sentimiento cinestésico!—Quiero describirle un sentimiento a alguien y le digo: «Hazlo *así*, entonces lo lograrás», mientras mantengo mi brazo o mi cabeza en determinada posición. ¿Es esto la descripción de un sentimiento?, ¿y cuándo diré que él ha comprendido cuál es el sentimiento al que me he referido?—A continuación, él tendrá que dar *otra* descripción del sentimiento. ¿Y de qué tipo deberá ser?

Ich sage «Mach's *so*, dann wirst du's haben». Kann da nicht ein Zweifel sein? Muß nicht einer sein, wenn ein Gefühl gemeint ist?

Das schaut *so* aus; *das* schmeckt *so*; *das* fühlt sich *so* an. «Das» und «so» müssen verschieden erklärt werden.

Ein 'Gefühl' hat für uns ein ganz *bestimmtes* Interesse. Und dazu gehört z. B. der 'Grad des Gefühls', sein 'Ort', die Übertäubbarkeit des einen durch ein anderes. (Wenn die Bewegung sehr schmerzhaft ist, so daß der Schmerz jede andere leise Empfindung an dieser Stelle übertäubt, wird es dadurch unsicher, ob du diese Bewegung wirklich gemacht hast? Könnte es dich etwa dazu bringen, daß du dich mit den Augen davon überzeugst?)

9

Wer den eigenen Kummer beobachtet, mit welchen Sinnen beobachtet er ihn? Mit einem besonderen Sinn; mit einem, der den Kummer *fühlt*? So fühlt er ihn *anders*, wenn er ihn beobachtet? Und welchen beobachtet er nun; den, welcher nur da ist, während er beobachtet wird?

'Beobachten' erzeugt nicht das Beobachtete. (Das ist eine begriffliche Feststellung.)

Oder: Ich 'beobachte' nicht *das*, was durch's Beobachten erst entsteht. Das Objekt der Beobachtung ist ein Anderes.

Eine Berührung; die gestern noch schmerzhaft war, ist es heute nicht mehr.

Heute fühle ich den Schmerz nur noch, wenn ich an ihn denke. (D. h.: unter gewissen Umständen.)

Mein Kummer ist nicht mehr der gleiche: eine Erinnerung, die mir vor einem Jahr noch unerträglich war, ist es mir heute nicht mehr.

Das ist das Resultat einer Beobachtung.

Wann sagt man: jemand beobachte? Ungefähr: Wenn er sich in eine günstige Lage versetzt, gewisse Eindrücke zu erhalten, um (z. B.) was sie ihn lehren, zu beschreiben.

Wen man abgerichtet hätte, beim Anblick von etwas Rotem einen bestimmten Laut auszustoßen, beim Anblick von etwas Gelbem einen andern, und so fort für andre Farben, der würde damit noch nicht Gegenstände nach ihren Farben beschreiben. Obwohl er uns zu einer Beschreibung verhelfen könnte. Eine Beschreibung ist eine Abbildung einer Verteilung in einem Raum (der Zeit z. B.).

Ich lasse meinen Blick in einem Zimmer umherschweifen, plötzlich

Digo: «Hazlo *así*, entonces lo lograrás». ¿No puede haber ahí ninguna duda? ¿No debería si nos referimos a un sentimiento?

Esto se ve *así*; *esto* sabe *así*; *esto* se siente *así*. «Esto» y «así» deben explicarse de diferentes maneras.

Un «sentimiento» es algo que tiene un interés muy *específico* para nosotros. Y ello incluye, por ejemplo, el 'grado del sentimiento', su 'lugar', el hecho de que un sentimiento pueda ser acallado por otro. (Si el movimiento es muy doloroso, de modo que el dolor acalla cualquier otra sensación leve en ese lugar, ¿resulta por ello incierto que tú hayas hecho realmente ese movimiento? ¿Podría llevarte quizás a que te convencieras con los ojos?)

9

Quien observa el propio pesar, ¿con qué sentidos lo hace? ¿Con un sentido especial; con un sentido que *siente* el pesar? Entonces, ¿lo siente *distinto* cuando lo observa? ¿Y cuál observa; el que sólo está ahí mientras es observado?

'Observar' no crea lo observado. (Es una constatación conceptual.)

O bien: yo no 'observo' *aquello* que sólo surge mediante la observación. El objeto de la observación es otro.

Un contacto que ayer todavía era doloroso, hoy ya no lo es.

Hoy siento el dolor sólo si pienso en él. (Es decir: bajo ciertas circunstancias.)

Mi pesar ya no es el mismo: un recuerdo que aún me era insoportable hace un año, hoy ya no lo es para mí.

Esto es el resultado de una observación.

¿Cuándo se dice que alguien observa? Más o menos: cuando se sitúa en una posición favorable para recibir ciertas impresiones, para (por ejemplo) describir lo que éstas le enseñan.

Si hubiéramos adiestrado a alguien para que emitiera un determinado sonido al ver algo rojo, otro sonido al ver algo amarillo, y así sucesivamente para los demás colores, no por ello diríamos que esa persona describe los objetos según sus colores. Aunque nos podría ayudar en una descripción. Una descripción es una representación figurativa de una distribución en un espacio (de tiempo, por ejemplo).

Dejo que mi mirada pasee por una habitación, repentinamente se fija en un objeto de notable coloración roja y digo: «¡Rojo!» —con ello no he hecho ninguna descripción.

fällt er auf einen Gegenstand von auffallender roter Färbung, und ich sage «Rot!»—damit habe ich keine Beschreibung gegeben.

Sind die Worte «Ich fürchte mich» eine Beschreibung eines Seelenzustandes?

Ich sage «Ich fürchte mich», der Andere fragt mich: «Was war das? Ein Schrei der Angst; oder willst du mir mitteilen, wie dir's zumute ist; oder ist es eine Betrachtung über deinen gegenwärtigen Zustand?»—Könnte ich ihm immer eine klare Antwort geben? könnte ich ihm nie eine geben?

Man kann sich sehr Verschiedenes vorstellen, z.B.: «Nicht, nicht! Ich fürchte mich!»

«Ich fürchte mich. Ich muß es leider gestehen.»

«Ich fürchte mich noch immer ein wenig, aber nicht mehr so wie früher.»

«Ich fürchte mich im Grunde noch immer, obwohl ich mir's nicht gestehen will.»

«Ich quäle mich selbst mit allerlei Furchtgedanken.»

«Ich fürchte mich,—jetzt, wo ich furchtlos sein sollte!»

Zu jedem dieser Sätze gehört ein besonderer Tonfall, zu jedem ein anderer Zusammenhang.

Man könnte sich Menschen denken, die gleichsam viel bestimmter dächten als wir, und, wo wir *ein* Wort verwenden, verschiedene verwendeten.

Man fragt sich «Was bedeutet 'ich fürchte mich' eigentlich, worauf ziele ich damit?» Und es kommt natürlich keine Antwort, oder eine, die nicht genügt.

Die Frage ist: «In welcher Art Zusammenhang steht es?»

Es kommt keine Antwort, wenn ich die Frage «Worauf ziele ich?», «Was denke ich dabei?» dadurch beantworten will, daß ich die Furchtäußerung wiederhole und dabei auf mich achtgebe, aus dem Augenwinkel gleichsam meine Seele beobachte. Ich kann aber allerdings in einem konkreten Fall fragen «Warum habe ich das gesagt, was wollte ich damit?»—und ich könnte die Frage auch beantworten; aber nicht auf Grund der Beobachtung von Begleiterscheinungen des Sprechens. Und meine Antwort würde die frühere Äußerung ergänzen, paraphrasieren.

Was ist Furcht? Was heißt «sich fürchten»? Wenn ich's mit *einem* Zeigen erklären wollte—würde ich die Furcht *spielen*.

Könnte ich Hoffen auch so darstellen? Kaum. Oder gar Glauben?

Meinen Seelenzustand (der Furcht etwa) beschreiben, das tue ich in einem bestimmten Zusammenhang. (Wie eine bestimmte Handlung nur in einem bestimmten Zusammenhang ein Experiment ist.)

¿Son las palabras «Tengo miedo» la descripción de un estado anímico?

Digo: «Tengo miedo», el otro me pregunta: «¿Qué fue eso? ¿Un grito de temor; o quieres comunicarme cómo te sientes; o es una consideración sobre tu estado presente?».—¿Podría darle yo siempre una respuesta clara? ¿No podría dársela nunca?

Podemos imaginarnos cosas muy diversas, por ejemplo: «¡No, no! ¡Tengo miedo!».

«Tengo miedo. Desgraciadamente, tengo que admitirlo.»

«Todavía tengo un poco de miedo, pero ya no tanto como antes.»

«En el fondo, sigo teniendo miedo, aunque no me lo quiero confesar.»

«Me atormento a mí mismo con toda clase de pensamientos de temor.»

«Tengo miedo —¡ahora que debería ser valiente!»

A cada una de estas proposiciones le corresponde un determinado tono de voz, a cada una un contexto distinto.

Podríamos imaginar seres humanos que, por así decir, pensaran de modo mucho más preciso que nosotros y que usaran varias palabras donde nosotros sólo usamos *una*.

Nos preguntamos «¿Qué significa 'tengo miedo' realmente, a qué apunto con ello?». Y, naturalmente, no viene ninguna respuesta, o viene una que no basta.

La pregunta es: «¿En qué género de contexto está?».

No surge ninguna respuesta cuando quiero responder a la pregunta «A qué apunto?», «¿Qué estoy pensando?» repitiendo la manifestación de temor, y al mismo tiempo me examino atentamente, por así decir, observo mi alma con el rabillo del ojo. Pero claro que en un caso concreto puedo preguntar «¿Por qué he dicho esto, qué pretendía con ello?» —y también podría contestar a la pregunta; pero no según la observación de los fenómenos concomitantes del hablar. Y mi respuesta completaría, parafrasearía la manifestación anterior.

¿Qué es el miedo? ¿Qué significa «tener miedo»? Si lo quisiera explicar con *una única* exhibición —*actuaría* como si tuviera miedo.

¿Podría representar también así la esperanza? Apenas. ¿O incluso el creer?

Describir mi estado anímico (el de miedo, por ejemplo); eso lo hago en un determinado contexto. (Así como una determinada acción sólo es un experimento en un determinado contexto.)

Ist es denn so erstaunlich, daß ich den gleichen Ausdruck in verschiedenen Spielen verwende? Und manchmal auch, gleichsam, zwischen den Spielen?

Und rede ich denn immer mit sehr bestimmter Absicht?—Und ist darum, was ich sage, sinnlos?

Wenn es in einer Leichenrede heißt «Wir trauern um unsern...», so soll das doch der Trauer Ausdruck geben; nicht den Anwesenden etwas mitteilen. Aber in einem Gebet am Grabe wären diese Worte eine Art von Mitteilung.

Das Problem ist doch dies: Der Schrei, den man keine Beschreibung nennen kann, der primitiver ist als jede Beschreibung, tut gleichwohl den Dienst einer Beschreibung des Seelenlebens.

Ein Schrei ist keine Beschreibung. Aber es gibt Übergänge. Und die Worte «Ich fürchte mich» können näher und entfernter von einem Schrei sein. Sie können ihm ganz nahe liegen, und *ganz* weit von ihm entfernt sein.

Wir sagen doch nicht unbedingt von Einem, er *klage*, weil er sagt, er habe Schmerzen. Also können die Worte «Ich habe Schmerzen» eine Klage, und auch etwas anderes sein.

Ist aber «Ich fürchte mich» nicht immer, und doch manchmal, etwas der Klage Ähnliches, warum soll es dann *immer* eine Beschreibung eines Seelenzustandes sein?

10

Wie ist man je dazu gekommen, einen Ausdruck wie «Ich glaube . . .» zu gebrauchen? Ist man einmal auf ein Phänomen (des Glaubens) aufmerksam geworden?

Hatte man sich selbst und die Anderen beobachtet und so das Glauben gefunden?

Moore's Paradox läßt sich so aussprechen: Die Äußerung «Ich glaube, es verhält sich so» wird ähnlich verwendet wie die Behauptung «Es verhält sich so»; und doch die *Annahme*, ich glaube, es verhalte sich so, nicht ähnlich wie die Annahme, es verhalte sich so.

Da scheint es ja, als wäre die Behauptung «Ich glaube» nicht die Behauptung dessen, was die Annahme «ich glaube» annimmt!

Ebenso: Die Aussage «Ich glaube, es wird regnen» hat einen ähnlichen Sinn, d. h., ähnliche Verwendung, wie «Es wird regnen», aber «Ich glaubte damals, es werde regnen» nicht einen ähnlichen, wie «Es hat damals geregnet».

¿Es pues tan asombroso que yo use la misma expresión en juegos diversos? ¿Y a veces también, por así decir, entre los juegos?

¿Y acaso hablo siempre con un propósito muy definido?—¿Y lo que digo carece por ello de sentido?

Cuando en un funeral alguien empieza un discurso con las palabras «Nos aflige la muerte de nuestro...», esto pretende ser la expresión de una aflicción; no se trata de comunicar algo a los presentes. Pero rezando ante la tumba, estas palabras serían una especie de comunicado.

El problema es ciertamente éste: el grito, al cual no se le puede llamar una descripción, que es más primitivo que cualquier descripción, no obstante sirve como una descripción de la vida anímica.

Un grito no es una descripción. Pero hay transiciones. Y las palabras «Tengo miedo» podrían estar más próximas o más alejadas de un grito. Puede que estén muy cerca de él, y pueden estar *completamente* alejadas de él.

No siempre diremos de alguien que él se *lamenta* porque dice que siente dolor. Por lo tanto, las palabras «Siento dolor» pueden ser un lamento, y también otra cosa.

Pero si «Tengo miedo» no siempre es algo parecido a un lamento, y a veces por otro lado sí lo es, ¿por qué entonces tiene que ser *siempre* la descripción de un estado anímico?

10

¿Cómo hemos llegado alguna vez a usar una expresión como «Creo que...»? ¿Hemos puesto alguna vez la atención en un fenómeno (del creer)?

¿Nos habíamos observado a nosotros mismos y a los demás, y habíamos encontrado así el creer?

La paradoja de Moore se puede expresar así: la aserción «Creo que esto es así» se usa de manera similar a la afirmación «Esto es así»; y, no obstante, la *suposición* de que yo creo que esto es así no se usa de manera similar a la suposición de que esto es así.

¡Parece aquí como si la aserción «Creo» no fuera la aserción de lo que supone la suposición «creo»!

Asimismo: el enunciado «Creo que va a llover» tiene un sentido análogo, es decir, un uso análogo, a «Va a llover», pero «Entonces creí que iba a llover» no tiene un uso análogo a «Entonces llovió».

«Aber es muß doch 'Ich glaubte' eben *das* in der Vergangenheit sagen, was 'Ich glaube' in der Gegenwart!»—Es muß doch $\sqrt{-1}$ eben das für -1 bedeuten, was $\sqrt{1}$ für 1 bedeutet! Das heißt gar nichts.

«Im Grunde beschreibe ich mit den Worten 'Ich glaube . ..' den eigenen Geisteszustand,—aber diese Beschreibung ist hier indirekt eine Behauptung des geglaubten Tatbestandes selbst.»—Wie ich, unter Umständen, eine Photographie beschreibe, um das zu beschreiben, wovon sie eine Aufnahme ist.

Aber dann muß ich noch sagen können, daß die Photographie eine gute Aufnahme ist. Also auch: «Ich glaube, daß es regnet, und mein Glaube ist verläßlich, also verlasse ich mich auf ihn.»—Dann wäre mein Glaube eine Art Sinneseindruck.

Man kann den eigenen Sinnen mißtrauen, aber nicht dem eigenen Glauben.

Gäbe es ein Verbum mit der Bedeutung 'fälschlich glauben', so hätte das keine sinnvolle erste Person im Indikativ des Präsens.

Sieh's nicht als selbstverständlich an, sondern als etwas sehr Merkwürdiges, daß die Verben «glauben», «wünschen», «wollen», alle die grammatischen Formen aufweisen, die «schneiden», «kauen», «laufen» auch haben.

Das Sprachspiel des Meldens kann so gewendet werden, daß die Meldung den Empfänger nicht über ihren Gegenstand unterrichten soll; sondern über den Meldenden.

So ist es z. B., wenn der Lehrer den Schüler prüft. (Man kann messen, um den Maßstab zu prüfen.)

Angenommen, ich führte einen Ausdruck—z.B. den: «Ich glaube»—so ein: Er soll dort der Meldung vorgesetzt werden, wo sie dazu dient, über den Meldenden selbst Auskunft zu geben. (Es braucht dem Ausdruck also keine Unsicherheit anzuhangen. Bedenke, daß die Unsicherheit der Behauptung sich auch unpersönlich ausdrücken läßt: «Er dürfte heute kommen».)—«Ich glaube..., und es ist nicht so» wäre ein Widerspruch.

«Ich glaube...» beleuchtet meinen Zustand. Es lassen sich aus dieser Äußerung Schlüsse auf mein Verhalten ziehen. Also ist hier eine *Ähnlichkeit* mit den Äußerungen der Gemütsbewegung, der Stimmung etc.

Wenn aber «Ich glaube, es sei so» meinen Zustand beleuchtet, dann auch die Behauptung «Es ist so». Denn das Zeichen «Ich glaube» kann's nicht machen; kann es höchstens andeuten.

Eine Sprache, in der «Ich glaube, es ist so» nur durch den Ton der Behauptung «Es ist so» ausgedrückt wird. Statt «Er glaubt» heißt es dort «Er ist geneigt, zu sagen ...» und es gibt auch die Annahme (den Kon-

«¡Sin embargo, 'Creí' en el pasado debe decir justamente *eso* que dice 'Creo' en el presente!»—¡No obstante, $\sqrt{-1}$ debe significar para 1 justamente lo que significa $\sqrt{1}$ para 1! Esto no quiere decir nada.

«En el fondo, con las palabras 'Creo que...' describo el propio estado mental —pero esta descripción es aquí indirectamente una aserción del mismo hecho creído.»—Como, bajo ciertas circunstancias, puedo describir una fotografía para describir aquello de lo que es una fotografía.

Pero entonces también debo poder decir que la fotografía es buena. O sea, también: «Creo que llueve y mi creencia es confiable, por tanto confío en ella».—Entonces, mi creencia sería una especie de impresión sensorial.

Uno puede desconfiar de los propios sentidos, pero no de la propia creencia.

Si hubiera un verbo con el significado de 'creer falsamente', no tendría sentido usarlo en la primera persona del presente de indicativo.

No tomes como algo natural, sino como algo curioso, que los verbos «creer», «desear», «querer» tengan todas las formas gramaticales que también tienen «cortar», «masticar», «correr».

El juego de lenguaje de dar parte puede emplearse de tal manera que el parte no esté destinado a instruir al receptor sobre su supuesto objeto; sino sobre el que da parte.

Así es, por ejemplo, cuando el maestro examina al alumno. (Podemos medir para poner a prueba la vara de medir.)

Supongamos que yo introdujera una expresión —por ejemplo, ésta: «Creo»— de la siguiente manera: debe anteponerse al parte siempre que éste sirva para dar información del mismo que da el parte. (La expresión, pues, no tiene por qué ir acompañada de ninguna incertidumbre. Ten en cuenta que la incertidumbre de la aserción también se puede expresar de modo impersonal: «Puede que hoy venga».)—«Creo que..., y no es así» sería una contradicción.

«Creo que...» ilumina mi estado. De esta manifestación se pueden inferir conclusiones sobre mi conducta. O sea que aquí hay un *parecido* con las manifestaciones de los cambios de emoción, de humor, etcétera.

Pero si «Creo que esto es así» ilumina mi estado, entonces también lo hace la aserción «Esto es así». Pues el signo «Creo» no lo puede hacer; a lo sumo lo puede insinuar.

Un lenguaje en el que «Creo que esto es así» sólo se expresa mediante el tono de la aserción «Esto es así». En vez de «Él cree» allí se

junktiv) «Angenommen, ich sei geneigt etc.», aber nicht eine Äußerung: «Ich bin geneigt, zu sagen».

Moore's Paradox gäbe es in dieser Sprache nicht; statt dessen aber ein Verbum, dem eine Form fehlt.

Das aber sollte uns nicht überraschen. Denk daran, daß man die *eigene* künftige Handlung in der Äußerung der Absicht vorhersagen kann.

Ich sage vom Andern «Er scheint zu glauben...» und Andere sagen es von mir. Nun, warum sage ich's nie von mir, auch dann, wenn es die Andern *mit Recht* von mir sagen?—Sehe und höre ich mich selbst denn nicht?—Man kann es sagen.

«Die Überzeugung fühlt man in sich, man schließt nicht auf sie aus den eigenen Worten, oder ihrem Tonfall.»—Wahr ist: Man schließt nicht aus den eigenen Worten auf die eigene Überzeugung; oder auf die Handlungen, die dieser entspringen.

«Da scheint es ja, als wäre die Behauptung 'Ich glaube' nicht die Behauptung dessen, was die Annahme annimmt.»—Ich bin also versucht, nach einer anderen Fortsetzung des Verbums in die erste Person des Indikativ Präsentis auszuschauen.

Ich denke so: Glauben ist ein Zustand der Seele. Er dauert an; und unabhängig vom Ablauf seines Ausdrucks in einem Satz, z. B.: Er ist also eine Art von Disposition des Glaubenden. Die offenbart mir, im Andern, sein Benehmen; seine Worte. Und zwar ebensowohl eine Äußerung «Ich glaube...», wie seine einfache Behauptung.—Wie ist es nun mit mir: wie erkenne ich selbst die eigene Disposition?—Da müßte ich ja wie der Andere auf mich achtgeben, auf meine Worte hören, aus ihnen Schlüsse ziehen können!

Ich habe zu meinen eigenen Worten eine ganz andere Einstellung als die Andern.

Jene Fortsetzung könnte ich finden, wenn ich nur sagen könnte: «Ich scheine zu glauben».

Horchte ich auf die Rede meines Mundes, so könnte ich sagen, ein Anderer spreche aus meinem Mund.

«Nach meiner Äußerung zu urteilen, glaube ich *das*.» Nun, es ließen sich Umstände ausdenken, in denen diese Worte Sinn hätten.

Und dann könnte Einer auch sagen «Es regnet und ich glaube es nicht», oder «Mir scheint, mein Ego glaubt das, aber es ist nicht so.» Man müßte sich dazu ein Benehmen ausmalen, das darauf deutet, zwei Wesen sprächen aus meinem Munde.

Die Linie liegt schon in der *Annahme* anders, als du denkst.

In den Worten «Angenommen, ich glaube...» setzt du schon die ganze

dice «Él se inclina a decir...», y también existe la suposición (el subjuntivo) «Supongamos que yo esté inclinado, etcétera», pero no la manifestación: «Me inclino a decir».

La paradoja de Moore no existe en este lenguaje; pero en vez de eso hay un verbo al que le falta una forma.

Pero esto no debería sorprendernos. Piensa que podemos predecir la *propia* acción futura en la manifestación del propósito.

Digo del otro «Parece creer que...» y otros lo dicen de mí. Ahora bien, ¿por qué no lo digo nunca de mí mismo, ni siquiera cuando los demás lo dicen de mí *con razón*?—¿Acaso no me veo y me oigo a mí mismo?—Puede decirse esto.

«Uno siente la convicción en sí mismo; no la infiere de las propias palabras, o del tono de la voz.»—Lo cierto es: no se infiere la propia convicción de las propias palabras; ni tampoco se infieren las acciones que resultan de aquélla.

«Aquí parece como si la aserción 'Creo' no fuera la aserción de lo que supone la suposición.»—Estoy pues tentado de buscar otra terminación del verbo en la primera persona del presente de indicativo.

Pienso esto: creer es un estado del alma. Dura; e independientemente del transcurso de su expresión en una oración, por ejemplo. Es por tanto una especie de disposición del que cree. Ella se me revela, en el otro, por su conducta; sus palabras. Y, de hecho, lo mismo por una manifestación del tipo «Creo que...», que por una simple aserción.—Ahora bien, ¿cómo es la cosa conmigo: cómo reconozco en mí mismo la propia disposición?—Yo tendría que hacer como el otro, poner atención en mí, escuchar mis palabras, sacar conclusiones de ellas.

Hacia mis propias palabras tengo una actitud completamente distinta a la de los demás.

Podría encontrar aquella terminación si pudiera decir «Parezco creer».

Si yo escuchara el discurso que sale de mi boca, podría decir que es otro el que habla por mi boca.

«A juzgar por lo que digo, creo *esto*.» Bueno, podríamos imaginar circunstancias en las que estas palabras tendrían sentido.

Y entonces alguien también podría decir «Llueve y no lo creo», o «Me parece que mi ego cree esto, pero no es así». Para ello, uno tendría que imaginarse un comportamiento que indicara que hay dos seres que hablan por mi boca.

La línea está ya en la *suposición* de modo distinto al que tú piensas.

Grammatik des Wortes «glauben» voraus, den gewöhnlichen Gebrauch, den du beherrschst.—Du nimmst nicht einen Stand der Dinge an, der dir, sozusagen, eindeutig durch ein Bild vor Augen steht, so daß du dann eine andere als die gewöhnliche Behauptung an diese Annahme anstükkeln kannst.—Du wüßtest gar nicht, was du hier annimmst (d.h., was z.B. aus so einer Annahme folgt), wenn dir nicht schon die Verwendung von «glauben» geläufig wäre.

Denk anden Ausdruck «Ich sage...», z.B. in «Ich sage, es wird heute regnen», welches einfach der Behauptung «Es wird...» gleichkommt. «Er sagt, es wird...» heißt beiläufig «Er glaubt, es wird...». «Angenommen, ich sage...» heißt *nicht*: Angenommen, es werde heute...

Verschiedene Begriffe berühren sich hier und laufen ein Stück Wegs miteinander. Man muß eben nicht glauben, daß die Linien alle *Kreise* seien.

Betrachte auch den Unsatz: «Es dürfte regnen; aber es regnet nicht.»

Und hier muß man sich hüten, zu sagen: «Es dürfte regnen» heißt eigentlich: ich glaube, es wird regnen.—Warum sollte dann nicht umgekehrt dies jenes heißen?

Betrachte nicht die zaghafte Behauptung als Behauptung der Zaghaftigkeit.

II

Zwei Verwendungen des Wortes «sehen».

Die eine: «Was siehst du dort?»—«Ich sehe *dies*» (es folgt eine Beschreibung, eine Zeichnung, eine Kopie). Die andere: «Ich sehe eine Ähnlichkeit in diesen beiden Gesichtern»—der, dem ich dies mitteile, mag die Gesichter so deutlich sehen wie ich selbst.

Die Wichtigkeit: Der kategorische Unterschied der beiden 'Objekte' des Sehens.

Der Eine könnte die beiden Gesichter genau abzeichnen; der Andere in dieser Zeichnung die Ähnlichkeit bemerken, die der erste nicht sah.

Ich betrachte ein Gesicht, auf einmal bemerke ich seine Ähnlichkeit mit einem andern. Ich *sehe*, daß es sich nicht geändert hat; und sehe es doch anders. Diese Erfahrung nenne ich «das Bemerken eines Aspekts».

Seine *Ursachen* interessieren den Psychologen.

Uns interessiert der Begriff und seine Stellung in den Erfahrungsbegriffen.

En las palabras «Supongamos que yo crea...» ya presupones toda la gramática de la palabra «creer», el uso habitual que tú dominas. No supones una situación de las cosas que se te presente, por así decir, unívocamente mediante una figura ante los ojos, de modo que pudieras pegar luego a esta suposición una aserción distinta a la habitual.—No sabrías en absoluto qué estás suponiendo (es decir, qué es lo que se sigue, por ejemplo, de una suposición de esta clase), si no estuvieras ya acostumbrado al uso de «creer».

Piensa en la expresión «Digo que...», por ejemplo, en «Digo que hoy va a llover», que simplemente equivale a la aserción «Va a...». «Él dice que va a...» significa más o menos «Él cree que va a...». «Supongamos que yo diga...» *no* significa: «Supongamos que hoy va a...».

Aquí se tocan diversos conceptos que prosiguen juntos un trecho del camino. Mas no hay que creer que todas las líneas forman *círculos*.

Considera también la ilegítima proposición: «Puede que esté lloviendo; pero no llueve».

Y aquí hay que guardarse de decir: «Puede que esté lloviendo» quiere decir en realidad: creo que va a llover.—Entonces, a la inversa, ¿por qué esto último no habría de querer decir aquello?

No consideres la aserción tímida como aserción de la timidez.

II

Dos usos de la palabra «ver».

Uno: «¿Qué ves allí?».—«Veo *esto*» (a lo cual sigue una descripción, un dibujo, una copia). El otro: «Veo una semejanza entre estos dos rostros» —aquel a quien se lo comunico puede ver los rostros tan claramente como yo mismo.

Lo importante: la diferencia de categoría entre ambos 'objetos' del ver.

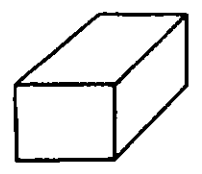
Uno podría dibujar exactamente ambos rostros; el otro, ver en ese dibujo la semejanza que no vio el primero.

Contemplo un rostro, y de repente me percato de su semejanza con otro. *Veo* que no ha cambiado; y sin embargo, lo veo distinto. A esta experiencia la llamo «observar un aspecto».

Sus *causas* interesan a los psicólogos.

A nosotros nos interesa el concepto y su ubicación entre los conceptos de experiencia.

Man könnte sich denken, daß an mehreren Stellen eines Buches, z.B. eines Lehrbuchs, die Illustration

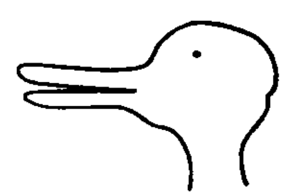


stünde. Im dazugehörigen Text ist jedesmal von etwas anderem die Rede: Einmal von einem Glaswürfel, einmal von einer umgestülpten offenen Kiste, einmal von einem Drahtgestell, das diese Form hat, einmal von drei Brettern, die ein Raumeck bilden. Der Text deutet jedesmal die Illustration.

Aber wir können auch die Illustration einmal als das eine, einmal als das andere Ding *sehen*.—Wir deuten sie also, und *sehen* sie, wie wir sie *deuten*.

Da möchte man vielleicht antworten: Die Beschreibung der unmittelbaren Erfahrung, des Seherlebnisses, mittels einer Deutung ist eine indirekte Beschreibung. «Ich sehe die Figur als Kiste» heißt: ich habe ein bestimmtes Seherlebnis, welches mit dem Deuten der Figur als Kiste, oder mit dem Anschauen einer Kiste, erfahrungsgemäß einher geht. Aber wenn es das hieße, dann müßte ich's wissen. Ich müßte mich auf das Erlebnis direkt, und nicht nur indirekt beziehen können. (Wie ich von Rot nicht unbedingt als der Farbe des Blutes reden muß.)

Die folgende Figur, welche ich aus Jastrow[1] entnommen habe, wird in meinen Bemerkungen der H-E-Kopf heißen. Man kann ihn als Hasenkopf, oder als Entenkopf sehen.



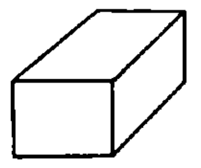
Und ich muß zwischen dem 'stetigen Sehen' eines Aspekts und dem 'Aufleuchten' eines Aspekts unterscheiden.

Das Bild mochte mir gezeigt worden sein, und ich darin nie etwas anderes als einen Hasen gesehen haben.

---

[1] Joseph Jastrow, *Fact and Fable in Psychology.*

Podríamos imaginar que, en varios pasajes de un libro, por ejemplo, de un libro de texto, apareciera la ilustración:

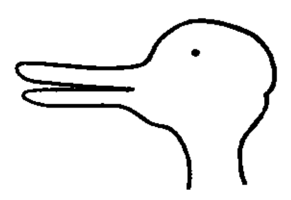


En el texto correspondiente se habla cada vez de algo distinto: una vez, de un cubo de vidrio; otra vez de una caja abierta vuelta boca abajo; otra, de un armazón de alambre que tiene esta forma; otra, de tres tablas que forman un ángulo. El texto interpreta cada vez la ilustración.

Pero también podemos *ver* la ilustración unas veces como una cosa, otras veces como otra.—O sea que la interpretamos, y la *vemos* tal como la *interpretamos*.

A esto quizá se quisiera responder: la descripción de la experiencia inmediata, de la vivencia visual, mediante una interpretación es una descripción indirecta. «Veo la figura como caja» significa: tengo una determinada vivencia visual que por experiencia sé que acompaña a la interpretación de la figura como caja, o a la contemplación de una caja. Pero si significara esto, entonces yo tendría que saberlo. Yo debería poderme referir a la vivencia directa, y no sólo indirectamente. (Así como no necesariamente debo hablar del rojo como del color de la sangre.)

La siguiente imagen, que he sacado de Jastrow,[1] se llamará en las observaciones que siguen la cabeza-C-P. Se la puede ver como cabeza de conejo o como cabeza de pato.



Y tengo que hacer una distinción entre el 'ver continuo' de un aspecto y el 'fulgurar' de un aspecto.

Puede que me hubiera sido mostrada la figura, y que yo nunca hubiera visto en ella otra cosa que un conejo.

---

[1] Joseph Jastrow, *Fact and Fable in Psychology*.

Es ist hier nützlich, den Begriff des Bildgegenstandes einzuführen. Ein 'Bildgesicht' z.B. wäre die Figur



Ich verhalte mich zu ihm in mancher Beziehung wie zu einem menschlichen Gesicht. Ich kann seinen Ausdruck studieren, auf ihn wie auf den Ausdruck des Menschengesichtes reagieren. Ein Kind kann zum Bildmenschen, oder Bildtier reden, sie behandeln, wie es Puppen behandelt.

Ich konnte also den H-E-Kopf von vornherein einfach als Bildhasen sehen. D. h.: Gefragt, «Was ist das?», oder «Was siehst du da?», hätte ich geantwortet: «Einen Bildhasen». Hätte man mich weiter gefragt, was das sei, so hätte ich zur Erklärung auf allerlei Hasenbilder, vielleicht auf wirkliche Hasen gezeigt, von dem Leben dieser Tiere geredet, oder sie nachgemacht.

Ich hätte auf die Frage «Was siehst du da?» nicht geantwortet: «Ich sehe das jetzt als Bildhasen.» Ich hätte einfach die Wahrnehmung beschrieben; nicht anders, als wären meine Worte gewesen «Ich sehe dort einen roten Kreis».—

Dennoch hätte ein Anderer von mir sagen können: «Er sieht die Figur als Bild-H.»

Zu sagen «Ich sehe das jetzt als...», hätte für mich so wenig Sinn gehabt, als beim Anblick von Messer und Gabel zu sagen: «Ich sehe das jetzt als Messer und Gabel.» Man würde diese Äußerung nicht verstehen.—Ebensowenig wie diese: «Das ist jetzt für mich eine Gabel», oder «Das kann auch eine Gabel sein».

Man '*hält*' auch nicht, was man bei Tisch als Eßbesteck erkennt, *für* ein Eßbesteck; sowenig wie man, beim Essen, für gewöhnlich den Mund zu bewegen versucht, oder zu bewegen trachtet.

Wer sagt «Jetzt ist es für mich ein Gesicht», den kann man fragen: «Auf welche Verwandlung spielst du an?»

Ich sehe zwei Bilder; in dem einen den H-E-Kopf umgeben von Hasen, im andern von Enten. Ich bemerke die Gleichheit nicht. *Folgt* daraus, daß ich beide Male etwas andres *sehe*?—Es gibt uns einen Grund, diesen Ausdruck hier zu gebrauchen.

«Ich habe es ganz anders gesehen, ich hätte es nie erkannt!» Nun, das ist ein Ausruf. Und er hat auch eine Rechtfertigung.

Ich hätte nie daran gedacht, die beiden Köpfe so aufeinander zu legen, sie *so* zu vergleichen. Denn sie legen eine andere Vergleichsweise nahe.

En este punto es útil introducir el concepto de objeto figurativo. Un 'rostro figurativo', por ejemplo, sería la imagen:



En ciertos respectos, me puedo comportar con él como con un rostro humano. Puedo estudiar su expresión, reaccionar ante él como ante la expresión de un rostro humano. Un niño puede hablarle a un hombre figurativo o a un animal figurativo, tratarlo como trata a las muñecas.

Así pues, de buenas a primeras yo podría ver la cabeza-C-P como conejo figurativo. Es decir, si me hubieran preguntado «¿Qué es esto?», o «¿Qué ves allí?», yo habría respondido: «Un conejo figurativo». Si me hubieran preguntado a continuación qué es eso, yo lo habría explicado señalando figuras de conejos, quizá conejos reales, habría hablado de la vida de esos animales o los habría imitado.

A la pregunta «¿Qué ves allí?» no habría respondido: «Lo veo ahora como un conejo figurativo». Sencillamente habría descrito la percepción; como si mis palabras hubieran sido «Allí veo un círculo rojo».—

No obstante, otra persona hubiera podido decir de mí: «Ve la figura como conejo figurativo».

Decir «Ahora veo esto como...» hubiera tenido para mí tan poco sentido como decir al ver un cuchillo y un tenedor: «Ahora veo esto como un cuchillo y un tenedor». Esta manifestación no se entendería.—Como tampoco ésta: «Para mí esto es ahora un tenedor», o «Esto también podría ser un tenedor».

Asimismo, lo que se reconoce en la mesa *como* cubiertos tampoco se '*considera*' como cubiertos; como tampoco al comer intentamos o nos esforzamos por mover la boca.

A quien dice «Ahora esto es para mí un rostro» se le puede preguntar: «¿A qué transformación aludes?».

Veo dos figuras; en una, la cabeza-C-P rodeada de conejos, en la otra de patos. No me percato de la igualdad. ¿Se *sigue* de ahí que en ambos casos *veo* algo distinto?—Nos da una razón para usar aquí esta expresión.

«¡Lo veía muy distinto, nunca lo hubiera reconocido!» Bueno, esto es una exclamación. Y también tiene una justificación.

Nunca se me hubiera ocurrido sobreponer las dos cabezas de esta manera, compararlas *así*. Pues sugieren otro modo de comparación.

Der Kopf, *so* gesehen, hat mit dem Kopf, *so* gesehen, auch nicht die leiseste Ähnlichkeit——obwohl sie kongruent sind.

Man zeigt mir einen Bildhasen und fragt mich, was das sei; ich sage: «Das ist ein H». Nicht: «Das ist jetzt ein H». Ich teile die Wahrnehmung mit.—Man zeigt mir den H-E-Kopf und fragt mich, was das sei; da *kann* ich sagen: «Das ist ein H-E-Kopf». Aber ich kann auch ganz anders auf die Frage reagieren.—Die Antwort, es sei der H-E-Kopf, ist wieder die Mitteilung der Wahrnehmung; die Antwort «Jetzt ist es ein H» ist es nicht. Hätte ich gesagt «Es ist ein Hase», so wäre mir die Doppeldeutigkeit entgangen, und ich hätte die Wahrnehmung berichtet.

Der Aspektwechsel. «Du würdest doch sagen, daß sich das Bild jetzt gänzlich geändert hat!»

Aber was ist anders: mein Eindruck? meine Stellungnahme?—Kann ich's sagen? Ich *beschreibe* die Änderung wie eine Wahrnehmung, ganz, als hätte sich der Gegenstand vor meinen Augen geändert.

«Ich sehe ja jetzt *das*», könnte ich sagen (z.B. auf ein anderes Bild deutend). Es ist die Form der Meldung einer neuen Wahrnehmung.

Der Ausdruck des Aspektwechsels ist der Ausdruck einer *neuen* Wahrnehmung, zugleich mit dem Ausdruck der unveränderten Wahrnehmung.

Ich sehe auf einmal die Lösung eines Vexierbilds. Wo früher Zweige waren, ist jetzt eine menschliche Gestalt. Mein Gesichtseindruck hat sich geändert, und ich erkenne nun, daß er nicht nur Farbe und Form hatte, sondern auch eine ganz bestimmte 'Organisation'.—Mein Gesichtseindruck hat sich geändert;—wie war er früher; wie ist er jetzt?—Stelle ich ihn durch eine genaue Kopie dar—und ist das keine gute Darstellung?—so zeigt sich keine Anderung.

Und sag nur ja nicht «Mein Gesichtseindruck ist doch nicht die *Zeichnung*; er ist *dies*——was ich niemand zeigen kann.»—Freilich ist er nicht die Zeichnung, aber auch nichts von der gleichen Kategorie, das ich in mir trage.

Der Begriff des 'inneren Bildes' ist irreführend, denn das Vorbild für diesen Begriff ist das '*äußere* Bild'; und doch sind die Verwendungen der Begriffsworte einander nicht ähnlicher als die von «Zahlzeichen» und «Zahl». (Ja, wer die Zahl das 'ideale Zahlzeichen' nennen wollte, könnte damit eine ähnliche Verwirrung anrichten.)

Wer die 'Organisation' des Gesichtseindrucks mit Farben und Formen zusammenstellt, geht vom Gesichtseindruck als einem inneren Gegenstand aus. Dieser Gegenstand wird dadurch freilich ein Unding; ein seltsam schwankendes Gebilde. Denn die Ähnlichkeit mit dem Bild ist nun gestört.

La cabeza vista *así* no tiene la menor semejanza con la cabeza vista *así* ——aunque son congruentes.

Me muestran un conejo figurativo y me preguntan lo que es; digo «Es un conejo». No «Ahora esto es un conejo». Comunico mi percepción.—Me muestran la cabeza-C-P y me preguntan lo que es; en tal caso *puede* que yo diga «Esto es una cabeza-C-P». Pero también puedo reaccionar de manera muy distinta a la pregunta.—La respuesta de que es una cabeza-C-P es nuevamente el comunicado de mi percepción; la respuesta «Ahora es un conejo» no lo es. Si yo hubiera dicho «Es un conejo», se me habría escapado la ambigüedad y habría informado sobre mi percepción.

El cambio de aspecto. «¡Ciertamente dirías que la figura ha cambiado ahora completamente!»

¿Pero qué es lo que es distinto: mi impresión? ¿Mi actitud?—¿Puedo decirlo? *Describo* el cambio como una percepción, como si el objeto se hubiera modificado ante mi vista.

«Ahora lo que veo es *esto*», podría decir yo (por ejemplo, señalando otra figura). Es la forma de dar parte de una nueva percepción.

La expresión del cambio de aspecto es la expresión de una *nueva* percepción, junto con la expresión de la percepción inmodificada.

De repente veo la solución de un acertijo gráfico. Donde estaban antes unas ramas está ahora una forma humana. Mi impresión visual ha cambiado y me doy cuenta de que no sólo tiene color y forma, sino también una 'organización' muy determinada.—Mi impresión visual ha cambiado; —¿cómo era antes; cómo es ahora?—Si lo represento mediante una copia exacta —¿y acaso no es esto una buena representación? —no se ve ningún cambio.

Y no vayas a decir «Mi impresión visual no es el *dibujo*; es *esto* ——algo que no puedo mostrar a nadie».—Claro que no es el dibujo, pero tampoco es nada de la misma categoría que yo traigo dentro de mí.

El concepto de 'figura interna' es desorientador, pues el modelo para este concepto es la 'figura *externa*'; y sin embargo, los usos de estos términos conceptuales no son más semejantes entre sí que los de «cifra» y «número». (En efecto, si alguien quisiera llamar al número la 'cifra ideal', podría producir con ello una confusión parecida.)

Si alguien compara la 'organización' de una impresión visual con los colores y las formas, es que parte de que la impresión visual es un objeto interno. Claro que este objeto resulta ser de este modo una quimera; una creación que oscila extrañamente. Porque ahora la semejanza con la figura ha sido destruida.

Wenn ich weiß, daß es verschiedene Aspekte des Würfelschemas gibt, kann ich den Andern, um zu erfahren, was er sieht, noch außer der Kopie ein Model des Gesehenen herstellen, oder zeigen lassen; auch wenn *er* gar nicht weiß, wozu ich zwei Erklärungen fordere.

Beim Aspektwechsel aber verschiebt sich's. Es wird das der einzig mögliche Erlebnisausdruck, was früher nach der Kopie vielleicht eine unnütze Bestimmung schien, oder auch war.

Und das allein tut den Vergleich der 'Organisation' mit Farbe und Form im Gesichtseindruck ab.

Wenn ich den H-E-Kopf als H sah, so sah ich: diese Formen und Farben (ich gebe sie genau wieder)—und außerdem noch so etwas: dabei nun zeige ich auf eine Menge verschiedener Hasenbilder.—Dies zeigt die Verschiedenheit der Begriffe.

Das 'Sehen als...' gehört nicht zur Wahrnehmung. Und darum ist es wie ein Sehen und wieder nicht wie ein Sehen.

Ich schaue auf ein Tier; man fragt mich: «Was siehst du?» Ich antworte: «Einen Hasen.»—Ich sehe eine Landschaft; plötzlich läuft ein Hase vorbei. Ich rufe aus «Ein Hase!»

Beides, die Meldung und der Ausruf, ist ein Ausdruck der Wahrnehmung und des Seherlebnisses. Aber der Ausruf ist es in anderem Sinne als die Meldung. Er entringt sich uns.—Er verhält sich zum Erlebnis ähnlich wie der Schrei zum Schmerz.

Aber da er die Beschreibung einer Wahrnehmung ist, kann man ihn auch Gedankenausdruck nennen.——Wer den Gegenstand anschaut, muß nicht an ihn denken; wer aber das Seherlebnis hat, dessen Ausdruck der Ausruf ist, der *denkt* auch an das, was er sieht.

Und darum erscheint das Aufleuchten des Aspekts halb Seherlebnis, halb ein Denken.

Jemand sieht plötzlich eine Erscheinung vor sich, die er nicht erkennt (es mag ein ihm wohlbekannter Gegenstand, aber in ungewöhnlicher Lage, oder Beleuchtung sein); das Nichterkennen dauert vielleicht nur sekundenlang. Ist es richtig: er habe ein anderes Seherlebnis als der, der den Gegenstand gleich erkannte?

Könnte denn Einer die vor ihm auftauchende, ihm unbekannte Form nicht ebenso *genau* beschreiben wie ich, dem sie vertraut ist? Und ist das nicht die Antwort?—Freilich, im allgemeinen wird es so nicht sein. Auch wird seine Beschreibung ganz anders lauten. (Ich werde z.B. sagen «Das Tier hatte lange Ohren»—er: «Es waren da zwei lange Fortsätze» und nun zeichnet er sie.)

Ich treffe Einen, den ich jahrelang nicht gesehen habe; ich sehe ihn

Si yo sé que hay aspectos diversos del esquema cúbico, para averiguar lo que ve la otra persona puedo inducirla a que, además de la copia, haga un modelo de lo visto, o puedo mostrárselo; incluso si *él* no sabe en absoluto para qué exijo dos explicaciones.

Pero en el cambio de aspecto la cosa cambia. La única expresión posible de la vivencia es ahora lo que antes, con la copia, parecía ser, o incluso era, una especificación inútil.

Y basta esto para descartar la comparación de la 'organización' con el color y la forma en la impresión visual.

Cuando vi la cabeza-C-P como C, lo que vi fue: estas formas y colores (las reproduzco exactamente) —y además algo así como: y entonces señalo una serie de diferentes figuras de conejos.—Esto muestra la diversidad de los conceptos.

El 'ver como...' no pertenece a la percepción. Y por esto es como ver en un sentido y en otro no lo es.

Miro un animal; me preguntan: «¿Qué ves?». Respondo: «Un conejo».—Veo un paisaje; de repente pasa corriendo un conejo. Exclamo: «¡Un conejo!».

Ambas cosas, el parte y la exclamación, son expresiones de la percepción y de la vivencia visual. Pero la exclamación lo es en un sentido distinto al parte. Se nos escapa.—Está asociada a la vivencia de manera análoga a como lo está el grito al dolor.

Pero como es la descripción de una percepción, también se la puede llamar expresión de un pensamiento.—Quien contempla el objeto, no tiene por qué estar pensando en él; pero quien tiene la vivencia visual cuya expresión es la exclamación, ése *piensa* también en lo que ve.

Y por eso el fulgurar del aspecto aparece a medias como vivencia visual y a medias como un pensamiento.

Alguien ve de repente un fenómeno ante sí que no reconoce (puede ser un objeto que le es familiar, pero en una posición o bajo una iluminación desacostumbradas); quizás el no-reconocimiento sólo dura unos segundos. ¿Es correcto decir que él tiene una vivencia visual distinta a la que tiene aquel que reconoce el objeto inmediatamente?

¿Acaso alguien no podría describir la forma desconocida que surge ante él con la misma *exactitud* que yo, que estoy familiarizado con ella? ¿Y no es esto la respuesta?—Claro que en general no será así. Y su descripción será muy distinta. (Por ejemplo, yo diré «El animal tenía orejas largas» —y él: «Había allí dos largos apéndices», y luego los dibuja.)

Me encuentro con alguien, a quien no había visto desde hacía

deutlich, erkenne ihn aber nicht. Plötzlich erkenne ich ihn, sehe in seinem veränderten Gesicht sein früheres. Ich glaube, ich würde ihn jetzt anders porträtieren, wenn ich malen könnte.

Wenn ich nun meinen Bekannten in der Menschenmenge erkenne, nachdem ich vielleicht schon längere Zeit in seiner Richtung geschaut habe,—ist das ein besonderes Sehen? ist es ein Sehen und Denken? oder eine Verschmelzung der beiden—wie ich beinahe sagen möchte?

Die Frage ist: *Warum* will man das sagen?

Derselbe Ausdruck, der auch Meldung des Gesehenen ist, ist jetzt Ausruf des Erkennens.

Was ist das Kriterium des Seherlebnisses?—Was soll das Kriterium sein?

Die Darstellung dessen, 'was gesehen wird'.

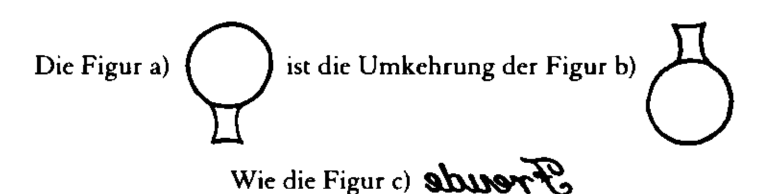
Der Begriff der Darstellung des Gesehenen, sowie der Kopie, ist sehr dehnbar, und *mit ihm* der Begriff des Gesehenen. Die beiden hängen innig zusammen. (Und das heißt *nicht*, daß sie ähnlich sind.)

Wie merkt man, daß die Menschen räumlich *sehen*?—Ich frage Einen, wie das Terrain (dort) liegt, das er überschaut. «Liegt es *so*?» (ich zeige es mit der Hand)—«Ja»—«Wie weißt du das?»—«Es ist nicht neblig, ich sehe es ganz klar.»—Es werden nicht Gründe für die *Vermutung* gegeben. Es ist uns einzig natürlich, das Geschaute räumlich darzustellen; während es für die ebene Darstellung, sei es durch Zeichnung oder durch Worte, besonderer Übung und eines Unterrichts bedarf. (Die Sonderbarkeit der Kinderzeichnungen.)

Sieht Einer ein Lächeln, das er nicht als Lächeln erkennt, nicht so versteht, anders, als der es versteht?—Er macht es z. B. anders nach.

Halte die Zeichnung eines Gesichts verkehrt und du kannst den Ausdruck des Gesichts nicht erkennen. Vielleicht kannst du sehen, daß es lächelt, aber doch nicht genau *wie* es lächelt. Du kannst das Lächeln nicht nachahmen, oder seinen Charakter genauer beschreiben.

Und doch mag das verkehrte Bild das Gesicht eines Menschen höchst genau darstellen.



Die Figur a) ist die Umkehrung der Figur b)

Wie die Figur c)

die Umkehrung von d) Freude

años; lo veo claramente, pero no lo reconozco. De repente lo reconozco, veo en su rostro cambiado el anterior. Creo que ahora lo retrataría de manera distinta, si supiera pintar.

Si ahora reconozco a mi conocido entre la multitud, después de haber estado mirando quizá largo tiempo en su dirección —¿es esto un ver particular? ¿Es un ver y un pensar? ¿O una fusión de ambos —como casi quisiera decir?

La pregunta es: *¿por qué* quiere uno decir esto?

La misma expresión, que también es un parte de lo visto, es ahora exclamación del reconocimiento.

¿Cuál es el criterio de la vivencia visual?—¿Cuál debe ser el criterio?

La representación de 'lo que se ve'.

El concepto de representación de lo visto, así como el de copia, es muy elástico, y *con él* lo es el concepto de lo visto. Ambos están estrechamente conectados. (Y esto *no* significa que son semejantes.)

¿Cómo se nota que los seres humanos *ven* espacialmente?—Le pregunto a alguien cómo es el terreno (allí) que él puede contemplar. «¿Es *así*?» (se lo muestro con la mano).—«Sí.»—«¿Cómo lo sabes?»—«No hay niebla, lo veo con toda claridad.»—No se dan razones para la *conjetura*. Lo único que es natural para nosotros es representar espacialmente lo que vemos; mientras que para una representación plana, ya sea mediante dibujos o palabras, se requiere especial entrenamiento e instrucción. (La singularidad de los dibujos infantiles.)

¿Ve alguien una sonrisa, que no reconoce como sonrisa, que no la interpreta como tal, de manera distinta al que la interpreta así?—La imita, por ejemplo, de manera distinta.

Mira el dibujo de un rostro al revés y no podrás reconocer la expresión del rostro. Quizá puedas ver que sonríe, pero no *cómo* sonríe exactamente. No puedes imitar la sonrisa o describir su carácter más exactamente.

Y, sin embargo, la figura invertida puede que represente con la máxima exactitud el rostro de un ser humano.

La figura a) es la inversa de la figura b)

Así como la figura c)

es la inversa de d) Alegría

Aber zwischen meinem Eindruck von c und d besteht ein anderer Unterschied—möchte ich sagen—als zwischen dem von a und von b.d sieht z.B. ordentlicher aus als c. (Vergleiche eine Bemerkung von Lewis Carroll.) d ist leicht zu kopieren, c schwer.

Denk dir den H-E-Kopf in einem Gewirr von Strichen versteckt. Einmal nun bemerke ich ihn in dem Bild, und zwar einfach als Hasenkopf. Später einmal schaue ich das gleiche Bild an und bemerke die gleiche Linie, aber als Ente, und dabei brauche ich noch nicht zu wissen, daß es beidemale die gleiche Linie war. Wenn ich später nun den Aspekt wechseln sehe,—kann ich sagen, daß dabei die Aspekte H und E ganz anders gesehen werden, als da ich sie einzeln im Gewirr der Striche erkannte? Nein.

Aber der Wechsel ruft ein Staunen hervor, den das Erkennen nicht hervorrief.

Wer in einer Figur (1) nach einer anderen Figur (2) sucht, und sie dann findet, der sieht (1) damit auf neue Weise. Er kann nicht nur eine neue Art der Beschreibung von ihr geben, sondern jenes Bemerken war ein neues Seherlebnis.

Aber es muß nicht geschehen, daß er sagen möchte: «Die Figur (1) sieht nun ganz anders aus; sie hat auch keine Ähnlichkeit mit der früheren, obwohl sie mit ihr kongruent ist!»

Es gibt hier eine Unmenge miteinander verwandter Erscheinungen und möglicher Begriffe.

Ist also die Kopie der Figur eine *unvollkommene* Beschreibung meines Seherlebnisses? Nein.—Es kommt doch auf die Umstände an, ob, und welche, nähere Bestimmungen notwendig sind.—Sie *kann* eine unvollkommene Beschreibung sein; wenn eine Frage übrig bleibt.

Man kann natürlich sagen: Es gibt gewisse Dinge, die sowohl unter den Begriff 'Bildhase', als 'Bildente' fallen. Und so ein Ding ist ein Bild, eine Zeichnung.—Aber der *Eindruck* ist nicht zugleich der von einer Bildente und von einem Bildhasen.

«Was ich eigentlich *sehe*, muß doch das sein, was in mir durch Einwirkung des Objekts zustande kommt.»—Das, was in mir zustande kommt, ist dann eine Art Abbild, etwas, was man selbst wieder anschauen, vor sich haben könnte; beinahe so etwas wie eine *Materialisation*.

Und diese Materialisation ist etwas Räumliches und muß sich ganz in räumlichen Begriffen beschreiben lassen. Sie kann z. B. lächeln (wenn sie ein Gesicht ist), aber der Begriff der Freundlichkeit gehört nicht zu ihrer Darstellung, sondern ist dieser Darstellung *fremd* (wenn er ihr auch dienen kann).

Pero entre mi impresión de «c» y de «d» existe una diferencia de carácter distinto —quisiera decir— al de la diferencia entre las impresiones de «a» y «b». «d» parece, por ejemplo, más ordenada que «c». (Compárese con una observación de Lewis Carroll.) «d» es fácil, «c» difícil de copiar.

Imagínate que la cabeza-C-P está escondida en una madeja de rayas. De repente la observo en la figura, y simplemente como cabeza de conejo. Más tarde contemplo la misma figura y observo la misma línea, pero como pato, y en ese caso todavía no tengo por qué saber que en ambos casos se trata de la misma línea. Si más tarde veo que el aspecto cambia —¿puedo decir que en tal caso los aspectos C y P se ven de manera completamente distinta a como los vi cuando los reconocí por separado en la madeja de rayas? No.

Pero el cambio produce un asombro que no produjo el reconocimiento.

Si alguien busca en una imagen (1) otra imagen (2) y la encuentra, ve entonces (1) de un nuevo modo. No sólo puede dar de ella un nuevo tipo de descripción, sino que al observarla así tuvo una nueva vivencia visual.

Pero no tiene por qué ocurrir que él quiera decir: «La imagen (1) parece ahora completamente distinta; no tiene ni siquiera la menor semejanza con la anterior, aunque es congruente con ella».

Hay aquí una enorme cantidad de fenómenos emparentados y de conceptos posibles.

¿Es pues la copia de la imagen una descripción *incompleta* de mi vivencia visual? No.—Depende de las circunstancias el que sean o no necesarias especificaciones más detalladas, y cuáles sean necesarias.—*Puede* ser una descripción incompleta; si queda pendiente una pregunta.

Naturalmente, podemos decir: hay ciertas cosas que caen tanto bajo el concepto de 'conejo figurativo' como bajo el de 'pato figurativo'. Y una cosa así es una figura, un dibujo.—Pero la *impresión* no es a la vez la de un pato figurativo y la de un conejo figurativo.

«Lo que *veo* realmente tiene que ser lo que se produce en mí por el efecto del objeto sobre mí.»—Lo que se produce en mí es entonces una especie de copia, algo que uno mismo puede contemplar a su vez, que uno puede tener ante sí; casi algo así como una *materialización*.

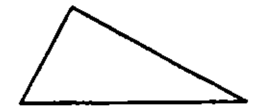
Y esta materialización es algo espacial y debe poder ser descrita totalmente con conceptos espaciales. Por ejemplo, puede sonreír (cuando es un rostro), pero el concepto de cordialidad no pertenece a su repre-

Fragst du mich, was ich gesehen habe, so werde ich vielleicht eine Skizze herstellen können, die es zeigt; aber daran, wie mein Blick gewandelt ist, werde ich mich in den meisten Fällen überhaupt nicht erinnern.

Der Begriff 'sehen' macht einen wirren Eindruck. Nun, so ist er.— Ich sehe in die Landschaft; mein Blick schweift, ich sehe allerlei klare und unklare Bewegung; *dies* prägt sich mir klar ein, *jenes* nur ganz verschwommen. Wie gänzlich zerrissen uns doch erscheinen kann, was wir sehen! Und nun schau an, was «Beschreibung des Gesehenen» heißt!— Aber das ist eben, was man eine Beschreibung des Gesehenen nennt. Es gibt nicht *einen eigentlichen*, ordentlichen Fall so einer Beschreibung— und das Übrige ist eben noch unklar, harrt noch der Klärung, oder muß einfach als Abfall in den Winkel gekehrt werden.

Es ist hier für uns die ungeheure Gefahr: feine Unterschiede machen zu wollen.—Ähnlich ist es, wenn man den Begriff des physikalischen Körpers aus dem 'wirklich Gesehenen' erklären will.—Es ist vielmehr das alltägliche Sprachspiel *hinzunehmen*, und *falsche* Darstellungen sind als dies zu kennzeichnen. Das primitive Sprachspiel, das dem Kind beigebracht wird, bedarf keiner Rechtfertigung; die Versuche der Rechtfertigung bedürfen der Zurückweisung.

Betrachte nun als Beispiel die Aspekte des Dreiecks. Das Dreieck



kann gesehen werden: als dreieckiges Loch, als Körper, als geometrische Zeichnung; auf seiner Grundlinie stehend, an seiner Spitze aufgehängt; als Berg, als Keil, als Pfeil oder Zeiger; als ein umgefallener Körper, der (z.B.) auf der kürzeren Kathete stehen sollte, als ein halbes Parallelogramm, und verschiedenes anderes.

«Du kannst dabei einmal an *das* denken, einmal an *das*, einmal es als *das* ansehen, einmal als *das*, und dann wirst du's einmal *so* sehen, einmal *so*.»—*Wie* denn? Es gibt ja keine weitere Bestimmung.

Wie ist es aber möglich, daß man ein Ding einer *Deutung* gemäß *sieht*?—Die Frage stellt es als ein seltsames Faktum dar; als wäre hier etwas in eine Form gezwängt worden, was eigentlich nicht hineinpaßt. Aber es ist hier kein Drücken und Zwängen geschehen.

Wenn es scheint, es wäre für so eine Form zwischen anderen Formen kein Platz, so mußt du sie in einer anderen Dimension aufsuchen. Wenn hier kein Platz ist, so ist er eben in einer anderen Dimension.

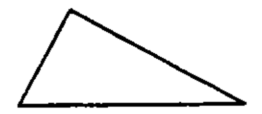
sentación, sino que es *ajeno* a esta representación (aunque le puede servir).

Si me preguntas lo que he visto, quizá podré producir un esbozo que lo muestre; pero en la mayoría de los casos no me podré acordar en absoluto de cómo ha ido desplazándose mi mirada.

El concepto 'ver' produce una impresión confusa. Bien, es que es confuso.—Veo el paisaje; mi mirada vaga por él, veo toda clase de movimientos claros y no claros; en *esto* me fijo claramente, en *aquello* sólo de manera muy confusa. ¡Cuán fragmentario se nos puede aparecer lo que vemos! ¡Y ahora fíjate en lo que significa «descripción de lo visto»!—Pero esto es justamente lo que se llama una descripción de lo visto. No hay *un* caso *genuino*, regular, de una descripción así —en que lo restante justamente aún es vago, requiere todavía de aclaración, o simplemente hay que barrerlo a un lado como basura.

Aquí nos enfrentamos a un enorme peligro: querer hacer distinciones finas.—Es como cuando queremos explicar el concepto de cuerpo físico a partir de lo 'realmente visto'.—Más bien hay que *aceptar* el juego de lenguaje cotidiano, y a las representaciones *falsas* hay que caracterizarlas como tales. El juego de lenguaje primitivo que se le enseña al niño no necesita ninguna justificación; los intentos de justificación deben ser rechazados.

Considérese como ejemplo los aspectos del triángulo. El triángulo



puede verse como: agujero triangular, como cuerpo, como dibujo geométrico; apoyado en la base, colgado de su punta; como montaña, como cuña, como flecha o aguja; como cuerpo caído, que (por ejemplo) debería estar apoyado sobre el cateto más corto, como medio paralelogramo, y otras cosas diversas.

«Ante él, puedes pensar unas veces en *esto*, otras en *aquello*, unas veces lo puedes ver como *esto*, otras como *aquello*, y entonces lo verás unas veces *así*, otras *así*.»—¿Pero *cómo*? No hay una especificación ulterior.

¿Pero cómo es posible que se *vea* una cosa de acuerdo con una *interpretación*?—La pregunta lo presenta como un hecho singular; como si aquí se hubiera forzado algo a tomar una forma que en realidad no le convenía. Pero aquí no ha habido ningún presionar ni forzar.

Cuando parece que para una forma así no hay lugar entre otras

(In diesem Sinne ist auch auf der reellen Zahlenlinie nicht für imaginäre Zahlen Platz. Und das heißt doch: die Anwendung des imaginären Zahlbegriffs ist unähnlicher der des reellen, als der Anblick der *Rechnungen* es offenbart. Man muß zur Anwendung hinuntersteigen, dann findet jener Begriff einen sozusagen *ungeahnt* verschiedenen Platz.)

Wie wäre diese Erklärung: «Ich kann etwas als *das* sehen, wovon es ein Bild sein kann»?

Das heißt doch: Die Aspekte im Aspektwechsel sind *die*, die die Figur unter Umständen *ständig* in einem Bild haben könnte.

Ein Dreieck kann ja wirklich in einem Gemälde *stehen*, in einem anderen hängen, in einem dritten etwas Umgefallenes darstellen.—So zwar, daß ich, der Beschauer nicht sage «Das kann auch etwas Umgefallenes darstellen», sondern «das Glas ist umgefallen und liegt in Scherben». So reagieren wir auf das Bild.

Könnte ich sagen, wie ein Bild beschaffen sein muß, um dies zu bewirken? Nein. Es gibt z.B. Malweisen, die mir nichts in dieser unmittelbaren Weise mitteilen, aber doch andern Menschen. Ich glaube, daß Gewohnheit urid Erziehung hier mitzureden haben.

Was heißt es nun, daß ich auf dem Bild die Kugel '*schweben sehe*'?

Liegt es schon darin, daß mir diese Beschreibung die nächstliegende, selbstverständliche ist? Nein; das könnte sie aus verschiedenen Gründen sein. Sie könnte z. B. einfach die herkömmliche sein.

Was aber ist der Ausdruck dafür, daß ich das Bild nicht nur, z.B., so verstehe (weiß, was es darstellen *soll*), sondern *so sehe*?—Ein solcher Ausdruck ist: «Die Kugel scheint zu schweben», «Man sieht sie schweben», oder auch, in besonderem Tonfall, «Sie schwebt!»

Das ist also der Ausdruck des Dafürhaltens. Aber nicht als solcher verwendet.

Wir fragen uns hier nicht, was die Ursachen sind und was in einem besonderen Fall diesen Eindruck hervorruft.

Und ist es ein besonderer Eindruck?—«Ich sehe doch etwas *anderes*, wenn ich die Kugel schweben, als wenn ich sie bloß daliegen sehe.»—Das heißt eigentlich: Dieser Ausdruck ist gerechtfertigt! (Denn, wörtlich genommen, ist er ja nur eine Wiederholung.)

(Und doch ist mein Eindruck auch nicht der einer wirklichen schwebenden Kugel. Es gibt Abarten des 'räumlichen Sehens'. Die Räumlichkeit einer Photographie und die Räumlichkeit dessen, was wir durch's Stereoskop sehen.)

formas, tienes que buscarla en otra dimensión. Si aquí no hay lugar para ella, lo hay precisamente en otra dimensión.

(En este sentido, tampoco en la línea de números reales hay lugar para los números imaginarios. Y lo que esto significa es que la aplicación del concepto de número imaginario es distinta de la del concepto de real en una medida mayor de lo que se manifiesta al considerar los *cálculos*. Hay que descender a las aplicaciones, entonces encuentra ese concepto un lugar distinto, por así decir, *insospechado*.)

¿Qué pasaría con esta explicación: «Puedo ver algo como *aquello* de lo que puede ser una figura»?

Esto no significa sino que los aspectos son, en el cambio de aspecto, *aquellos* que, bajo ciertas circunstancias, la imagen podría tener *permanentemente* en una figura.

De hecho, un triángulo puede *estar de pie* en una pintura, en otra estar colgando, y en una tercera representar algo que ha caído.—Y justamente de tal modo que yo, el espectador, no digo «Esto también puede representar algo que ha caído», sino «el vaso ha caído y está hecho añicos». Así reaccionamos ante la figura.

¿Podría yo decir cómo tiene que estar constituida una figura para producir este efecto? No. Hay modos de pintar, por ejemplo, que a mí no me comunican nada de esta manera inmediata, pero sí lo hacen a otras personas. Creo que aquí tienen algo que ver el hábito y la educación.

¿Qué quiere decir, pues, que en la figura '*veo flotar*' la esfera?

¿Consiste simplemente en que esta descripción es para mí la más inmediata, la más natural? No; esto lo podría ser por diversas razones. Podría ser, por ejemplo, la tradicional.

¿Pero cuál es la expresión para el hecho de que yo no sólo entiendo la figura, por ejemplo, así (sé lo que *debe* representar), sino que la *veo así*?—Una expresión de este tipo es: «La esfera parece flotar», «Se la ve flotar», o también, con un tono de voz especial, «¡Flota!».

Esto es pues la expresión del tomar-por-algo. Pero no empleada como tal.

Aquí no nos preguntamos cuáles son las causas ni qué produce esta impresión en un caso particular.

¿Y es una impresión particular?—«Sin duda veo algo *distinto* cuando veo flotar la esfera que cuando la veo simplemente ahí parada.»—Esto significa en realidad: ¡esta expresión está justificada! (Pues, tomada literalmente, sólo es una repetición.)

(Y, sin embargo, mi impresión tampoco es la de una esfera real-

«Und ist es wirklich ein anderer Eindruck?»—Um es zu beantworten, möchte ich mich fragen, ob da wirklich etwas anderes in mir existiert. Aber wie kann ich mich davon überzeugen?——Ich *beschreibe*, was ich sehe, anders.

Gewisse Zeichnungen sieht man immer als Figuren in der Ebene, andere manchmal, oder auch immer, räumlich.

Da möchte man nun sagen: Der Gesichtseindruck der räumlich gesehenen Zeichnungen ist räumlich; ist für's Würfelschema z.B. ein Würfel. (Denn die Beschreibung des Eindrucks ist die Beschreibung eines Würfels.)

Und es ist dann merkwürdig, daß unser Eindruck für manche Zeichnungen etwas Flaches, für manche etwas Räumliches ist. Man fragt sich: «Wo soll das enden?»

Wenn ich das Bild eines dahinjagenden Pferdes sehe,—*weiß* ich nur, daß diese Bewegungsart gemeint ist? Ist es Aberglaube, daß ich es im Bilde dahinjagen *sehe*?——Und tut dies nun auch mein Gesichtseindruck?

Was teilt mir Einer mit, der sagt «Ich sehe es jetzt als...»? Welche Folgen hat diese Mitteilung? Was kann ich mit ihr anfangen?

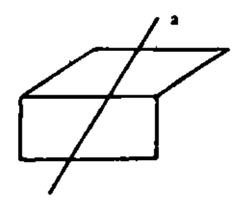
Menschen assoziieren oft Farben mit Vokalen. Es könnte sein, daß für Manchen ein Vokal, wenn er öfters hintereinander ausgesprochen wird, seine Farbe wechselt. a ist für ihn z.B. 'jetzt blau—jetzt rot'.

Es könnte die Äußerung «Ich sehe es jetzt als...» uns nicht mehr bedeuten als die: «*a* ist für mich jetzt rot».

(Gekuppelt mit physiologischen Beobachtungen könnte auch dieser Wechsel uns wichtig werden.)

Da fällt mir ein, daß in Gesprächen über ästhetische Gegenstände die Worte gebraucht werden: «Du mußt es *so* sehen, so ist es gemeint»; «Wenn du es *so* siehst, siehst du, wo der Fehler liegt»; «Du mußt diese Takte als Einleitung hören»; «Du mußt nach dieser Tonart hinhören»; «Du mußt es *so* phrasieren» (und das kann sich auf's Hören wie auf's Spielen beziehen).

Die Figur



mente flotante. Hay variedades del 'ver espacial'. La espacialidad de una fotografía y la espacialidad de lo que vemos a través de un estereoscopio.)

«¿Y es realmente otra impresión?»—Para responder a esto, quisiera preguntarme si en tal caso realmente existe algo distinto dentro de mí. ¿Pero cómo puedo cerciorarme de ello?—*Describo* lo que veo de manera distinta.

Ciertos dibujos se ven siempre como formas en el plano, otros se ven a veces, o también siempre, espacialmente.

En tal caso quisiéramos decir: la impresión visual de los dibujos vistos espacialmente es espacial; para el esquema de un cubo, por ejemplo, es un cubo. (Pues la descripción de la impresión es la descripción de un cubo.)

Y entonces es curioso que nuestra impresión para algunos dibujos sea la de algo plano y para otros la de algo espacial. Uno se pregunta: «¿Adónde nos llevará esto?».

Cuando veo la figura de un caballo al galope, —¿*sé* solamente que es de ese tipo de movimiento el que se da a entender? ¿Es superstición que lo *vea* galopar en la pintura?—¿Y galopa también mi impresión visual?

¿Qué me comunica alguien que dice «Ahora lo veo como...»? ¿Qué consecuencias tiene esta comunicación? ¿Qué puedo hacer con ella?

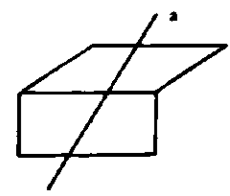
Frecuentemente, la gente asocia colores a las vocales. Podría ser que para algunos una vocal que se pronuncia repetidamente cambie de color. La *a* podría ser para ellos por ejemplo 'ahora azul — ahora roja'.

Podría ser que la manifestación «Ahora la veo como...» no significara para nosotros más que: «La *a* es para mí ahora roja».

(Conectado con observaciones fisiológicas, también este cambio podría volvérsenos importante.)

Aquí se me ocurre que, en conversaciones sobre objetos estéticos, se usan las palabras: «Tienes que verlo *así*, ésta es la intención»; «Si lo ves *así*, ves dónde está el error»; «Tienes que oírlo en esta clave»; «Tienes que expresarlo *así*» (y esto puede referirse tanto al escuchar como al tocar).

La imagen:



soll eine konvexe Stufe vorstellen und zur Demonstration von irgendwelchen räumlichen Vorgängen verwendet werden. Wir ziehen dazu etwa die Gerade *a* durch die Mittelpunkte der beiden Flächen.—Wenn nun Einer die Figur nur auf Augenblicke räumlich sähe, und auch dann bald als konkave, bald als konvexe Stufe, so könnte es ihm dadurch schwer werden, unserer Demonstration zu folgen. Und wenn für ihn der flache Aspekt mit einem räumlichen wechselt, so ist es hier nicht anders, als zeigte ich ihm während der Demonstration gänzlich verschiedene Gegenstände.

Was heißt es, wenn ich, eine Zeichnung in der darstellenden Geometrie betrachtend, sage: «Ich weiß, daß diese Linie hier wieder zum Vorschein kommt, aber ich kann sie nicht so *sehen*»? Heißt es einfach, daß mir die Geläufigkeit des Operierens in der Zeichnung fehlt, daß ich mich nicht so gut in ihr 'auskenne'?—Nun, diese Geläufigkeit ist gewiß eines unserer Kriterien. Was uns vom räumlichen Sehen der Zeichnung überzeugt, ist eine gewisse Art des 'sich Auskennens'. Gewisse Gesten z.B., die die räumlichen Verhältnisse andeuten: feine Abschattungen des Verhaltens.

Ich sehe, daß auf dem Bild der Pfeil das Tier durchdringt. Er hat es im Hals getroffen und ragt im Genick heraus. Das Bild sei eine Silhouette.—*Siehst* du den Pfeil—*weißt* du nur, daß diese beiden Stücke Teile eines Pfeils darstellen sollen?

(Vergleiche Köhlers Figur der einander durchdringenden Sechsecke.)

«Das ist doch kein *Sehen*!»——«Das ist doch ein Sehen!»—Beide müssen sich begrifflich rechtfertigen lassen.

Das ist doch ein Sehen! *Inwiefern* ist es ein Sehen?

«Die Erscheinung nimmt einen zuerst wunder, aber es wird gewiß eine physiologische Erklärung dafür gefunden werden.»—

Unser Problem ist kein kausales, sondern ein begriffliches.

Würde mir das Bild des durchbohrten Tiers, oder der einander durchdringenden Sechsecke, für einen Augenblick nur gezeigt, und ich sollte es danach beschreiben, so wäre *das* die Beschreibung; sollte ich's zeichnen, so würde ich gewiß eine sehr fehlerhafte Kopie hervorbringen, aber sie würde eine Art Tier von einem Pfeil durchbohrt zeigen, oder zwei Sechsecke, die einander durchdringen. D.h.: Gewisse Fehler würde ich *nicht* machen.

Das erste, was mir an diesem Bild in die Augen springt, ist: es sind zwei Sechsecke.

Nun schaue ich sie an und frage mich: «Sehe ich sie wirklich als Sechsecke?»—und zwar die ganze Zeit, während sie vor meinen Augen sind? (Vorausgesetzt, daß sich ihr Aspekt dabei nicht geändert hat.)—

está destinada a representar un peldaño convexo y a ser empleada para explicar ciertos procesos espaciales. A este fin, trazamos la recta *a* a través de los centros de ambas superficies.—Si alguien viera la imagen espacialmente sólo en ciertos momentos, y en tales casos tan pronto cóncava como convexa, podría resultarle difícil seguir nuestra explicación. Y si para él el aspecto plano alternara con el espacial, esto sería exactamente como si yo le mostrara durante la explicación objetos completamente distintos.

¿Qué significa que yo, al contemplar un dibujo en geometría descriptiva, diga: «Sé que esta línea reaparece aquí, pero no puedo *verla* así»? ¿Significa simplemente que carezco del entrenamiento para operar con ese dibujo, que no 'me las sé todas' con él?—Bueno, ese entrenamiento es sin duda uno de nuestros criterios. Lo que nos convence de que se ve el dibujo espacialmente es cierta forma del 'sabérselas todas'. Ciertos gestos, por ejemplo, que indican las relaciones espaciales: finos matices del comportamiento.

Veo que en la figura la flecha atraviesa el animal. Le entró por el cuello y le sale por el pescuezo. Supongamos que la figura es una silueta.—¿*Ves* la flecha —o *sabes* solamente que las dos piezas representan las partes de una flecha?

(Compárese con la imagen de Köhler de los dos hexágonos que se interpenetran.)

«¡Esto no es *ver*!»——«¡Esto sí es ver!»—Ambas afirmaciones deben ser justificadas conceptualmente.

¡Esto sí es ver! ¿*En qué medida* es ver?

«El fenómeno nos sorprende a primera vista, pero sin duda se encontrará para él una explicación fisiológica.»—

Nuestro problema no es causal, sino conceptual.

Si me mostraran sólo por un momento la figura del animal atravesado por la flecha o la de los hexágonos que se interpenetran, y yo tuviera que dar una descripción después, *eso* sería la descripción; si lo tuviera que dibujar, produciría ciertamente una copia muy errónea, pero ésta mostraría una especie de animal atravesado por una flecha o dos hexágonos que se interpenetran. Es decir: habría ciertos errores que yo *no* haría.

Lo primero que me salta a la vista ante esta figura es: son dos hexágonos.

Ahora los contemplo y me pregunto: «¿Los veo realmente *como* hexágonos?» —¿y justamente todo el tiempo que están ante mis ojos? (Suponiendo que mientras tanto no haya cambiado su aspecto.) Y yo

Und ich möchte antworten: «Ich denke nicht die ganze Zeit an sie als Sechsecke.»

Einer sagt mir: «Ich habe es sofort als zwei Sechsecke gesehen. Ja das war *alles*, *was* ich gesehen habe.» Aber wie verstehe ich das? Ich denke, er hätte auf die Frage «Was siehst du?» gleich mit dieser Beschreibung geantwortet, auch hätte er sie nicht als eine von mehreren möglichen behandelt. Sie ist darin gleich der Antwort «Ein Gesicht», wenn ich ihm die Figur



gezeigt hätte.

Die beste Beschreibung, die ich von dem geben kann, was mir auf einen Augenblick gezeigt wurde, ist *das*:...

«Der Eindruck war der von einem sich bäumenden Tier.» Es kam also eine ganz bestimmte Beschreibung.—War das das *Sehen*, oder war es ein Gedanke?

Versuche nicht, in dir selbst das Erlebnis zu analysieren!

Es hätte ja auch sein können, daß ich das Bild zuerst als etwas anderes sah, und mir dann sagte «Ach, es sind zwei Sechsecke!» Der Aspekt hätte sich also geändert. Und beweist das nun, daß ich's tatsächlich als etwas Bestimmtes *sah*?

«Ist es ein *echtes* Seherlebnis?» Die Frage ist: Inwiefern ist es eins.

Es ist hier *schwierig*, zu sehen, daß es sich um Begriffsbestimmungen handelt.

Ein *Begriff* drängt sich auf. (Das darfst du nicht vergessen.)

Wann würde ich's denn ein bloßes Wissen, kein Sehen, nennen?—Etwa, wenn Einer das Bild wie eine Werkzeichnung behandelte, es *läse*, wie eine Blaupause. (Feine Abschattungen des Benehmens.—Warum sind sie *wichtig*? Sie haben wichtige Folgen.)

«Es ist für mich ein Tier, vom Pfeil durchbohrt.» Ich behandle es als das; dies ist meine *Einstellung* zur Figur. Das ist eine Bedeutung davon, es ein 'Sehen' zu nennen.

Kann ich aber auch im gleichen Sinne sagen: «Dies sind für mich zwei Sechsecke»? Nicht im gleichen Sinne, aber in einem ähnlichen.

Du mußt an die Rolle denken, welche Bilder vom Charakter der Gemälde (im Gegensatz zu Werkzeichnungen) in unserem Leben spielen. Und hier besteht durchaus nicht Einförmigkeit.

quisiera responder: «No estoy pensando en ellos todo el tiempo como hexágonos».

Alguien me dice: «Lo he visto en seguida como dos hexágonos. Sí, esto es *todo lo que* he visto». «¿Pero cómo entiendo esto? Creo que, a la pregunta «¿Qué ves?», él hubiera respondido en seguida con esta descripción, y tampoco la hubiera tratado como una de entre varias posibles. En ello es igual a la respuesta «Un rostro», si yo le hubiera mostrado la imagen:



La mejor descripción que yo puedo dar de lo que me fue mostrado por un instante es *esto*:...

«La impresión fue la de un animal encabritándose.» Surgió, pues, una descripción bien determinada.—¿Fue esto el *ver*, o fue un pensamiento?

¡No intentes analizar en ti mismo la vivencia!

También hubiera podido ser que yo primero viera la figura como algo distinto, y me dijera luego: «¡Ah, son dos hexágonos!». O sea que habría cambiado el aspecto. ¿Y demuestra esto que yo realmente lo *vi* como algo determinado?

«¿Se trata de una vivencia visual *auténtica*?» La pregunta es: en qué medida lo es.

Aquí es *difícil* ver que se trata de determinaciones conceptuales.

Un *concepto* se impone. (No debes olvidar esto.)

¿Cuándo lo denominaría yo un mero saber, no un ver?—Por ejemplo, si alguien tratara la figura como un esquema de trabajo, si lo *leyera* como una heliografía. (Finos matices del comportamiento.—¿Por qué son *importantes*? Tienen consecuencias importantes.)

«Para mí es un animal atravesado por una flecha.» Lo trato como esto; ésta es mi *actitud* hacia la imagen. Esto es un significado de llamarlo 'ver'.

¿Pero puedo decir también en el mismo sentido: «Esto son para mí dos hexágonos»? No en el mismo sentido, pero sí en uno similar.

Debes pensar en el papel que juegan en nuestra vida las figuras como las que aparecen en cuadros (por oposición a los esquemas de trabajo). Y aquí no existe ninguna uniformidad.

Damit zu vergleichen: Man hängt sich manchmal Sprüche an die Wand. Aber nicht Lehrsätze der Mechanik. (Unser Verhältnis zu diesen beiden.)

Von dem, der die Zeichnung als dies Tier sieht, werde ich mir manches andere erwarten, als von dem, der nur weiß, was sie darstellen soll.

Besser wäre vielleicht dieser Ausdruck gewesen: Wir *betrachten* die Photographie, das Bild an unserer Wand als das Objekt selbst (Mensch, Landschaft, etc.), welches auf ihnen dargestellt ist.

Dies müßte nicht sein. Wir könnten uns leicht Menschen vorstellen, die zu solchen Bildern nicht dies Verhältnis hätten. Menschen z. B., die von Photographien abgestoßen würden, weil ihnen ein Gesicht ohne Farbe, ja vielleicht ein Gesicht in verkleinertem Maßstab, unmenschlich vorkäme.

Wenn ich nun sage «Wir betrachten ein Porträt als Menschen»,—wann und wie lange tun wir dies? *Immer*, wenn wir's überhaupt sehen (und es nicht etwa als etwas anderes sehen)?

Ich könnte das bejahen, und dadurch würde ich den Begriff des Betrachtens bestimmen.—Die Frage ist, ob noch ein anderer, verwandter Begriff für uns wichtig wird, der eines so-Sehens (nämlich), das nur statthat, während ich mich mit dem Bild als dem Gegenstand (der dargestellt ist) beschäftige.

Ich könnte sagen: Ein Bild *lebt* nicht immer für mich, während ich es sehe.

«Ihr Bild lächelt mich von der Wand an.» Das muß es nicht immer tun, wenn gerade mein Blick darauf fällt.

Der H-E-Kopf. Man fragt sich: Wie ist es möglich, daß das Auge, dieser *Punkt*, in einer Richtung blickt?—«*Sieh, wie er blickt!*» (Und dabei 'blickt' man selbst.) Aber man sagt und tut das nicht in einem fort, während man das Bild betrachtet. Und was ist nun dieses «Sieh, wie er blickt!»—ist es der Ausdruck einer Empfindung?

(Ich strebe nicht mit allen diesen Beispielen irgend eine Vollständigkeit an. Nicht eine Klassifikation der psychologischen Begriffe. Sie sollen nur den Leser in den Stand setzen, sich in begrifflichen Unklarheiten zu helfen.)

«Ich sehe es jetzt als ein...» geht zusammen mit «Ich versuche, es als ein... zu sehen», oder «Ich kann es noch nicht als ein... sehen». Ich kann aber nicht versuchen, das konventionelle Bild eines Löwen *als* Löwen zu sehen, sowenig wie ein F als diesen Buchstaben. (Wohl aber z. B. als einen Galgen.)

Frage dich nun nicht «Wie geht es mit *mir*?»—Frage: «Was weiß ich vom Andern?»

Wie spielt man denn das Spiel: «Es könnte auch *das* sein»? (*Das*, was

A comparar con esto: a veces colgamos refranes en la pared. Pero no teoremas de la mecánica. (Nuestra relación con ambas cosas.)

De aquel que ve este dibujo como este animal, esperaré algo distinto que de aquel que sólo sabe lo que el dibujo pretende representar.

Quizás hubiera resultado mejor esta expresión: *consideramos* la fotografía, la figura colgada en la pared, como el objeto mismo (hombre, paisaje, etcétera) que se representa en ellas.

Esto no tendría que ser así. Sería fácil imaginarnos seres humanos que no tuvieran esta relación con tales figuras. Personas que, por ejemplo, se sentirían repelidas por las fotografías, porque un rostro sin color, quizás incluso un rostro a escala reducida, les parecería algo inhumano.

Si ahora digo «Consideramos un retrato como un hombre» —¿cuándo y cuánto tiempo lo hacemos? ¿*Siempre* que lo vemos (y que no lo vemos como algo distinto)?

Yo podría dar una respuesta afirmativa a esto, y con ello determinaría el concepto de 'considerar'.—La cuestión es si no nos resultará importante otro concepto emparentado (a saber), el de un 'ver-así', que sólo se da cuando me ocupo de la figura como del objeto (que ella representa).

Yo podría decir: una figura no siempre *vive* para mí mientras la veo.

«Su retrato me sonríe desde la pared.» Esto no tiene por qué hacerlo siempre que mi mirada se posa casualmente sobre el retrato.

La cabeza-C-P. Nos preguntamos: ¿cómo es posible que el ojo, este *punto*, mire en esa dirección?—*«¡Ve cómo mira!»* (Y uno mismo 'mira'.) Pero uno no está continuamente diciendo y haciendo esto mientras contempla la figura. ¿Y qué es este «¡Ve cómo mira!»? —¿es la expresión de una sensación?

(Con todos estos ejemplos no pretendo dar una lista completa. No pretendo una clasificación de conceptos psicológicos. Su finalidad es sólo poner al lector en situación de ayudarse ante las obscuridades conceptuales.)

«Ahora lo veo como un...» concuerda con «Trato de verlo como un...» o «Aún no lo puedo ver como un...». Pero no puedo intentar ver la figura convencional de un león *como* león, como tampoco puedo tratar de ver F como esta letra. (Pero sí, por ejemplo, como una horca.)

No te preguntes «¿Qué pasa *conmigo*?»—Pregúntate: «¿Qué sé del otro?».

¿Cómo se juega el juego: «También podría ser *esto*»? (*Esto* que la

die Figur auch sein könnte—und das ist das, als was sie gesehen werden kann—ist nicht einfach eine andere Figur. Wer sagt



könnte noch sehr Verschiedenes meinen.)

Kinder spielen dieses Spiel. Sie sagen von einer Kiste z.B., sie ist jetzt ein Haus; und sie wird darauf ganz als ein Haus ausgedeutet. Eine Erfindung in sie gewoben.

Und *sieht* das Kind die Kiste nun als Haus?

«Er vergißt ganz, daß es eine Kiste ist; es ist für ihn tatsächlich ein Haus.» (Dafür gibt es bestimmte Anzeichen.) Wäre es dann nicht auch richtig zu sagen, er *sehe* sie als Haus?

Und wer nun so spielen könnte, und in einer bestimmten Situation mit besonderem Ausdruck ausriefe «Jetzt ist es ein Haus!»—der würde dem Aufleuchten des Aspekts Ausdruck geben.

Hörte ich Einen über das H-E-Bild reden, und *jetzt*, in gewisser Weise, über den besonderen Ausdruck dieses Hasengesichts, so würde ich sagen, er sehe das Bild jetzt als Hasen.

Der Ausdruck der Stimme und Gebärde aber ist der gleiche, als hätte sich das Objekt geändert und wäre nun endlich zu dem oder jenem *geworden*.

Ich lasse mir ein Thema wiederholt und jedesmal in einem langsameren Tempo vorspielen. Endlich sage ich «*Jetzt* ist es richtig», oder «*Jetzt* erst ist es ein Marsch», «*Jetzt* erst ist es ein Tanz».—In *diesem* Ton drückt sich auch das Aufleuchten des Aspekts aus.

'Feine Abschattungen des Benehmens'—Wenn sich mein Verstehen des Themas darin äußert, daß ich es mit dem richtigen Ausdruck pfeife, so ist das ein Beispiel dieser feinen Abschattungen.

Die Aspekte des Dreiecks: Es ist, wie wenn eine *Vorstellung* mit dem Gesichtseindruck in Berührung käme und für eine Zeit in Berührung bliebe.

Darin unterscheiden sich diese Aspekte aber vom konkaven und konvexen Aspekt der Stufe (z.B.). Auch von den Aspekten der Figur

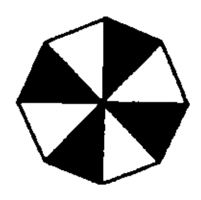
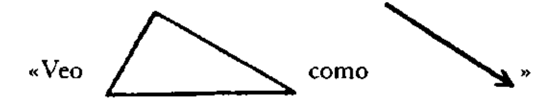


imagen también podría ser —y que es como también podría ser vista— no es simplemente otra imagen. Quien dice:



aún podría estar significando cosas muy diversas.)

Los niños juegan este juego. De una caja dicen, por ejemplo, que ahora es una casa; y a continuación la interpretan completamente como casa. Se ha tejido en ella una ficción.

¿Y *ve* el niño la caja como casa?

«Se olvida por completo de que es una caja; para él es realmente una casa.» (Para ello hay ciertos síntomas.) ¿No sería entonces también correcto decir que la *ve* como casa?

Y quien pudiera jugar así, y en una situación determinada exclamara con un tono especial «¡Ahora es una casa!» —ése le daría expresión al fulgurar del aspecto.

Si yo oyera hablar a alguien sobre la figura-C-P, y *ahora* hablara de cierta manera sobre la expresión particular de este rostro de conejo, yo diría que él ve la figura ahora como conejo.

Pero la expresión de la voz y de las muecas es la misma que si el objeto hubiera cambiado y hubiera *resultado ser* finalmente esto o lo otro.

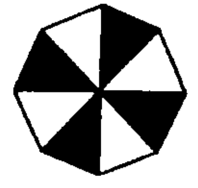
Hago que me toquen un tema musical repetidamente y cada vez a un ritmo más lento. Finalmente digo «*Ahora* es correcto», o bien «*Ahora* al fin es una marcha», «*Ahora* al fin es una danza».—En *este* tono también se expresa el fulgurar del aspecto.

'Finos matices del comportamiento.'—Si mi comprensión del tema musical se manifiesta en el hecho de que lo silbo en el tono correcto, entonces esto es un ejemplo de estos finos matices.

Los aspectos del triángulo: es como si una *imagen* entrara en contacto con la impresión visual y permaneciera en contacto con ella por cierto tiempo.

Pero en esto se diferencian estos aspectos del aspecto cóncavo y convexo del peldaño (por ejemplo). También de los aspectos de la imagen





(ich werde sie «Doppelkreuz» nennen) als weißes Kreuz auf schwarzem Grund und als schwarzes Kreuz auf weißem Grund.

Du mußt bedenken, daß die Beschreibung der miteinander abwechselnden Aspekte in jedem Falle von andrer Art sind.

(Die Versuchung, zu sagen, «Ich sehe es *so*», indem man bei «es» und «so» auf das Gleiche zeigt.) Eliminiere dir immer das private Objekt, indem du annimmst: es ändere sich fortwährend; du merkst es aber nicht, weil dich dein Gedächtnis fortwährend täuscht.

Jene beiden Aspekte des Doppelkreuzes (ich werde sie die Aspekte A nennen) ließen sich z.B. einfach dadurch mitteilen, daß der Betrachter abwechselnd auf ein freistehendes weißes und auf ein freistehendes schwarzes Kreuz zeigt.

Ja, man könnte sich denken, daß dies eine primitive Reaktion eines Kindes wäre, noch ehe es sprechen kann.

(Bei der Mitteilung der Aspekte A wird also auf einen Teil der Doppelkreuzfigur hingewiesen.—Den H- und E-Aspekt könnte man auf analoge Weise nicht beschreiben.)

Nur der 'sieht die Aspekte H und E', der die Gestalten jener beiden Tiere innehat. Eine analoge Bedingung gibt es für die Aspekte A nicht.

Den H-E-Kopf kann jemand einfach für das Bild eines Hasen halten, das Doppelkreuz für das Bild eines schwarzen Kreuzes, aber die bloße Dreiecksfigur nicht für das Bild eines umgefallenen Gegenstands. Diesen Aspekt des Dreiecks zu sehen, braucht es *Vorstellungskraft*.

Die Aspekte A sind nicht wesentlich räumliche Aspekte; ein schwarzes Kreuz auf weißem Grunde nicht wesentlich eines, das eine weiße Fläche zum Hintergrund hat. Man könnte Einem den Begriff des schwarzen Kreuzes auf andersfärbigem Grunde beibringen, ohne ihm je andere als auf Papierbogen gemalte Kreuze zu zeigen. Der 'Hintergrund' ist hier einfach die Umgebung der Kreuzfigur.

Die Aspekte A hängen nicht in gleicher Weise mit einer möglichen Täuschung zusammen, wie die räumlichen Aspekte der Würfelzeichnung oder der Stufe.

Ich kann das Würfelschema als Schachtel sehen;—aber auch: einmal als Papier-, einmal als Blechschachtel?—Was sollte ich dazu sagen, wenn jemand mich versicherte, *er* könnte es?—Ich kann hier eine Begriffsgrenze ziehen.

Denke aber an den Ausdruck '*empfunden*' bei der Betrachtung eines Bildes. («Man fühlt die Weichheit dieses Stoffes.») (Das *Wissen* im Traum. «Und ich *wußte*, daß in dem Zimmer der... war.»)

Wie lehrt man ein Kind (etwa beim Rechnen) «Jetzt nimm *diese*

(la llamaré «doble cruz») como cruz blanca sobre fondo negro y cruz negra sobre fondo blanco.

Debes tener en cuenta que la descripción de los aspectos alternantes es en cada caso de naturaleza distinta.

(La tentación de decir «Lo veo *así*», señalando lo mismo al decir «lo» y «así».) Líbrate siempre del objeto privado asumiendo: está cambiando continuamente; pero tú no lo notas, porque tu memoria te engaña continuamente.

Estos dos aspectos de la doble cruz (los llamaré aspectos A) podrían ser comunicados por el espectador simplemente al señalar éste alternativamente una cruz blanca aislada y una cruz negra aislada.

Incluso podríamos imaginar que esto fuera la reacción primitiva de un niño aun antes de que pueda hablar.

(Al comunicar los aspectos A, por tanto, se indica una parte de la imagen de doble cruz.—Los aspectos C y P no se podrían describir de manera análoga.)

Sólo 've los aspectos C y P' aquel que ya tiene presentes las formas de ambos animales. No existe para los aspectos A una condición análoga.

Alguien puede tomar la cabeza-C-P simplemente por la figura de un conejo, la doble cruz por la figura de una cruz negra, pero no puede tomar sin más la figura triangular por la figura de un objeto caído. Para ver este aspecto del triángulo se requiere de *capacidad imaginativa*.

Los aspectos A no son aspectos esencialmente espaciales; una cruz negra sobre fondo blanco no es esencialmente una cruz que tiene una superficie blanca como trasfondo. Le podríamos enseñar a alguien el concepto de cruz negra sobre fondo de otro color sin que le mostráramos nunca más cruces que las pintadas sobre una hoja de papel. El 'trasfondo' es aquí sencillamente lo que rodea la imagen en cruz.

Los aspectos A no están conectados con posibles ilusiones ópticas de la misma manera que lo están los aspectos espaciales del dibujo de un cubo o del peldaño.

Puedo ver el esquema de un cubo como caja —¿pero también: a veces como caja de papel y a veces como caja de hojalata?—¿Qué debería yo responder si alguien me asegurara que *él* sí puede?—Aquí puedo trazar un límite conceptual.

Pero piensa en la expresión '*sentir*' al contemplar una figura. («Se siente la suavidad del material.») (El *saber* en un sueño. «Y yo *sabía* que en la habitación estaba el...»)

¿Cómo se le enseña a un niño (por ejemplo, al sumar) «¡Ahora

Punkte zusammen!» oder «Jetzt gehören *die* zusammen»? Offenbar muß «zusammennehmen» und «zusammengehören» ursprünglich eine andere Bedeutung für ihn gehabt haben als die, etwas so oder so *sehen*.—Und das ist eine Bemerkung über Begriffe, nicht über Unterrichtsmethoden.

Eine *Art* der Aspekte könnte man «Aspekte der Organisation» nennen. Wechselt der Aspekt, so sind Teile des Bildes zusammengehörig, die früher nicht zusammengehörig waren.

Ich kann im Dreieck jetzt *das* als Spitze, *das* als Grundlinie sehen—jetzt *das* als Spitze und *das* als Grundlinie.—Es ist klar, daß dem Schüler, der nur eben erst mit dem Begriff Spitze, Grundlinie, etc. Bekanntschaft gemacht hat, die Worte «Ich sehe jetzt *das* als Spitze» noch nichts sagen können.—Aber das meine ich nicht als Erfahrungssatz.

Nur von dem würde man sagen, er sähe es jetzt *so*, jetzt *so*, der *imstande ist*, mit Geläufigkeit gewisse Anwendungen von der Figur zu machen.

Das Substrat dieses Erlebnisses ist das Beherrschen einer Technik.

Wie seltsam aber, daß dies die logische Bedingung dessen sein soll, daß Einer das und das *erlebt*! Du sagst doch nicht, nur der 'habe Zahnschmerzen', der das und das zu tun imstande sei.—Woraus folgt, daß wir's hier nicht mit dem selben Erlebnisbegriff zu tun haben können. Es ist ein anderer, wenn auch ein verwandter.

Nur von Einem, der das und das *kann*, gelernt hat, beherrscht, hat es Sinn zu sagen, er habe *das* erlebt.

Und wenn das närrisch klingt, mußt du bedenken, daß der *Begriff* des Sehens hier modifiziert wird. (Eine ähnliche Überlegung ist oft nötig, um das Schwindelgefühl in der Mathematik zu vertreiben.)

Wir sprechen, machen Äußerungen, und erst *später* erhalten wir ein Bild von ihrem Leben.

Wie konnte ich denn sehen, daß diese Stellung zaghaft war, ehe ich wußte, daß sie eine Stellung und nicht die Anatomie dieses Wesens ist?

Aber heißt das nicht nur, daß ich *diesen* Begriff, der sich eben nicht *nur* auf Visuelles bezieht, dann zur Beschreibung des Gesehenen nicht verwenden könnte?—Könnte ich nicht dennoch einen rein-visuellen Begriff der zaghaften Stellung, des furchtsamen Gesichts haben?

Ein solcher wäre dann mit den Begriffen 'dur' und 'moll' zu vergleichen, die wohl einen Gefühlswert haben, aber auch einzig zur Beschreibung der wahrgenommenen Struktur gebraucht werden können.

Das Epitheton «traurig» auf das Strichgesicht angewendet, z.B., charakterisiert die Gruppierung von Strichen in einem Oval. Angewendet auf den Menschen hat es eine andere (obgleich verwandte) Bedeutung.

toma juntos *estos* puntos!» o bien «Ahora *éstos* van juntos»? Evidentemente, «tomar juntos» o «ir juntos» deben haber tenido para él originariamente un significado distinto al de *ver* algo así o así.—Y esto es una observación sobre conceptos, no sobre métodos de enseñanza.

A un *tipo* de aspectos se les podría llamar «aspectos de organización». Si cambia el aspecto, van juntas ciertas partes de la figura que antes no iban juntas.

En el triángulo puedo ver ahora *esto* como vértice, y *esto* como base —luego *esto* como vértice y *esto* como base.—Está claro que al escolar que apenas acaba de trabar conocimiento de los conceptos de vértice, base, etcétera, la frase «Ahora veo *esto* como vértice» aún no le puede decir nada.—Pero esto no lo afirmo como una proposición empírica.

Sólo se diría de alguien que ahora ve algo *así*, luego *así*, si *es capaz* de hacer fácilmente ciertas aplicaciones de la figura.

El substrato de esta vivencia es el dominio de una técnica.

¡Pero qué extraño que esto deba ser la condición lógica para que alguien *viva* esto o lo otro! En efecto, no dices que sólo 'tiene dolor de muelas' quien es capaz de hacer esto o lo otro.—De donde se sigue que aquí no nos las podemos haber con el mismo concepto de vivencia. Es otro distinto, aunque emparentado.

Sólo de alguien que *puede* hacer esto o lo otro, que lo ha aprendido, dominado, tiene sentido decir que *lo* ha vivido.

Y si esto suena extravagante, debes tener en cuenta que aquí se ha modificado el *concepto* de ver. (Una reflexión parecida suele ser necesaria para expulsar la sensación de mareo en la matemática.)

Hablamos, hacemos manifestaciones, y sólo *después* obtenemos una figura de su vida.

¿Pues cómo pude ver que esta postura era temerosa antes de saber que era una postura y no la anatomía de este ser?

¿Pero no significa esto solamente que yo no podría usar *este* concepto, que justamente no se refiere *sólo* a lo visual, para describir lo visto?—¿No podría yo, a pesar de todo, tener un concepto puramente visual de una postura temerosa, de un rostro tímido?

Un concepto así sería comparable con los conceptos musicales de 'modo mayor' y 'menor', que ciertamente tienen un valor emocional, pero también se pueden usar únicamente para la descripción de una estructura percibida.

El epíteto «triste» aplicado al esbozo de un rostro, por ejemplo, caracteriza un agrupamiento de trazos en un óvalo. Aplicado a un hombre tiene un significado distinto (aunque emparentado). (¡Pero

(Das heißt aber *nicht*, daß der traurige Gesichtsausdruck dem Gefühl der Traurigkeit *ähnlich* sei!)

Bedenke auch dies: Rot und Grün kann ich nur sehen, aber nicht hören,—die Traurigkeit aber, soweit ich sie sehen kann, kann ich sie auch hören.

Denk nur an den Ausdruck «Ich hörte eine klagende Melodie»! Und nun die Frage: «*Hört* er das Klagen?»

Und wenn ich antworte: «Nein, er hört es nicht; er empfindet es nur»—was ist damit getan? Man kann ja nicht einmal ein Sinnesorgan dieser 'Empfindung' angeben.

Mancher möchte nun antworten: «Freilich hör ich's!»—Mancher: «Ich *höre* es eigentlich nicht.»

Es lassen sich aber Begriffsunterschiede feststellen.

Wir reagieren anders auf den Gesichtseindruck als der, der ihn nicht als furchtsam (im *vollen* Sinne des Wortes) erkennt.—Nun will ich aber *nicht* sagen, wir spüren in den Muskeln und Gelenken diese Reaktion, und dies sei die 'Empfindung'.—Nein, wir haben hier einen modifizierten *Empfindungs*begriff.

Man könnte von Einem sagen, er sei für den *Ausdruck* in einem Gesicht blind. Aber fehlte deshalb seinem Gesichtssinn etwas?

Aber das ist natürlich nicht einfach eine Frage der Physiologie. Das Physiologische ist hier ein Symbol für das Logische.

Wer den Ernst einer Melodie empfindet, was nimmt der wahr?—Nichts, was sich durch Wiedergabe des Gehörten mitteilen ließe.

Von einem beliebigen Schriftzeichen—diesem etwa —

kann ich mir vorstellen, es sei ein streng korrekt geschriebener Buchstabe irgendeines fremden Alphabets. Oder aber, es sei ein fehlerhaft geschriebener; und zwar fehlerhaft auf die eine oder andere Weise: z. B. schleuderhaft, oder typisch kindisch-ungeschickt, oder bürokratisch verschnörkelt. Es könnte in verschiedener Weise vom korrekt geschriebenen abweichen.—Und je nach der Erdichtung, mit der ich es umgebe, kann ich es in verschiedenen Aspekten sehen. Und hier besteht enge Verwandtschaft mit dem 'Erleben der Bedeutung eines Wortes'.

Ich möchte sagen, daß, was hier aufleuchtet, nur so lange stehen bleibt, als eine bestimmte Beschäftigung mit dem betrachteten Objekt dauert. («Sieh, wie er blickt.»)—'Ich möchte sagen'—und *ist* es so?—Frage dich: «Wie lange fällt mir etwas auf?»—Wie lange ist es mir *neu*?

esto *no* quiere decir que la expresión triste del rostro sea *parecida* al sentimiento de tristeza!)

Ten en cuenta esto también: el rojo y el verde sólo los puedo ver, pero no oír —en cambio la tristeza, en la medida en que la puedo ver, también la puedo oír.

Piensa tan sólo en la expresión «Escuché una melodía plañidera». Y ahora la pregunta: «¿*Oyó* él el lamento?».

Y si respondo: «No, no lo oye; sólo lo siente» —¿qué hemos adelantado con ello? Ni siquiera podemos indicar un órgano sensorial para esta 'sensación'.

Alguien podría responder: «¡Claro que lo oigo!».—Otro: «En realidad no lo *oigo*».

Pero se pueden constatar diferencias conceptuales.

Reaccionamos de manera distinta a la impresión del rostro que aquel que no la reconoce como tímida (en el sentido *pleno* de la palabra).—Ahora bien, *no* quiero decir que sintamos esta reacción en los músculos y articulaciones, y que esto sea la 'sensación'.—No, aquí tenemos un concepto modificado de *sensación*.

Se podría decir de alguien que es ciego para la *expresión* de un rostro. ¿Pero le faltaría por esta razón algo a su sentido de la vista?

Pero naturalmente que esto no es simplemente una cuestión de la fisiología. Lo fisiológico es aquí un símbolo para lo lógico.

Quien siente la gravedad de una melodía, ¿qué es lo que percibe? —Nada que se pudiera comunicar reproduciendo lo que se ha oído.

Me puedo imaginar de un símbolo de escritura cualquiera, por ejemplo

que es una letra de algún alfabeto extraño escrita con absoluta corrección. O bien, empero, que es una letra mal escrita; y mal escrita de algún modo u otro: por ejemplo, apresuradamente, o con típica torpeza infantil, o con florituras burocráticas. Podría desviarse de la escrita correcta de maneras diversas.—Y según sea la fantasía con que yo la rodee, la puedo ver en diversos aspectos. Y aquí hay un íntimo parentesco con la 'vivencia del significado de una palabra'.

Quisiera decir que lo que aquí fulgura sólo permanece mientras dura una determinada forma de ocupación con el objeto observado. («Ve cómo mira.»)—'Quisiera decir' —¿y *es* así?—Pregúntate: «¿Durante cuánto tiempo me llama la atención algo?».—¿Durante cuánto tiempo es *nuevo* para mí?

Im Aspekt ist eine Physiognomie vorhanden, die nachher vergeht. Es ist beinahe, als wäre da ein Gesicht, welches ich zuerst *nachahme*, und dann hinnehme, ohne es nachzuahmen.—Und ist das nicht eigentlich genug der Erklärung?—Aber, ist es nicht zu viel?

«Ich bemerkte die Ähnlichkeit zwischen ihm und seinem Vater für ein paar Minuten, dann nicht mehr.»—Das könnte man sagen, wenn sich sein Gesicht ändert und nur für kurze Zeit seinem Vater ähnlich sieht. Aber es kann auch heißen: Nach ein paar Minuten ist mir ihre Ähnlichkeit nicht mehr aufgefallen.

«Nachdem dir die Ähnlichkeit aufgefallen war,—wie lange warst du dir ihrer bewußt?» Wie könnte man diese Frage beantworten?—«Ich habe bald nicht mehr an sie gedacht» oder «Sie ist mir von Zeit zu Zeit immer wieder aufgefallen» oder «Es ist mir einigemale durch den Kopf gegangen: Wie ähnlich sie doch sind!» oder «Ich habe gewiß eine Minute lang die Ähnlichkeit angestaunt».—So etwa sehen die Antworten aus.

Ich möchte die Frage stellen: «Bin ich mir der Raumhaftigkeit, Tiefe, eines Gegenstandes (dieses Schranks z.B.), während ich ihn sehe, *immer bewußt*?» *Fühle* ich sie, sozusagen, die ganze Zeit?—Aber stell die Frage in der dritten Person.—Wann würdest du sagen, er sei sich ihrer immer bewußt? wann das Gegenteil?—Man könnte ihn ja fragen,—aber wie hat er gelernt, auf diese Frage zu antworten?—Er weiß, was es heißt «ununterbrochen einen Schmerz fühlen». Aber das wird ihn hier nur verwirren (wie es auch mich verwirrt).

Wenn er nun sagt, er sei sich der Tiefe fortwährend bewußt,—glaube ich's ihm? Und sagt er, er sei sich ihrer nur von Zeit zu Zeit bewußt (wenn er von ihr redet, etwa)—glaub ich ihm *das*? Es wird mir vorkommen, als ruhten diese Antworten auf falscher Grundlage. Anders aber, wenn er sagt, der Gegenstand komme ihm manchmal flach, manchmal räumlich vor.

Es erzählt mir einer: «Ich sah die Blume an, dachte aber an etwas anderes und war mir ihrer Farbe nicht bewußt.» Versteh ich das?—Ich kann mir einen sinnvollen Zusammenhang dazu denken; es würde etwa weitergehen: «Dann plötzlich *sah* ich sie und erkannte, daß es die war, welche.....».

Oder auch: «Hätte ich mich damals abgewandt, ich hätte nicht sagen können, welche Farbe sie hatte.»

«Er blickte sie an, ohne sie zu sehen.»—Das gibt's. Aber was ist das Kriterium dafür?—Es gibt da eben verschiedenerlei Fälle.

«Ich habe jetzt mehr auf die Form, als auf die Farbe geschaut.» Laß dich durch solche Wendungen des Ausdrucks nicht verwirren. Vor al-

En el aspecto se presenta una fisonomía que después se desvanece. Es casi como si allí hubiera un rostro que primero *imito*, y luego acepto sin imitar.—¿Y no es esto en realidad una explicación suficiente?—¿Pero no lo es en demasía?

«Observé el parecido entre él y su padre por un par de minutos, después ya no.»—Esto podría decirse cuando su rostro está cambiando y sólo se parece al de su padre por breve tiempo. Pero también puede significar: después de un par de minutos su parecido ya no me llamó la atención.

«Después de que el parecido te hubo llamado la atención —¿durante cuánto tiempo fuiste consciente de él?» ¿Cómo se podría responder a esta pregunta?—«Pronto dejé de pensar en él», o bien «De vez en cuando me volvía a llamar la atención», o «Algunas veces me pasó por la cabeza: ¡cuánto se parecen!», o «Sin duda estuve durante un minuto sorprendido por el parecido».—De este tipo son las respuestas.

Quisiera plantear la pregunta: «¿Estoy *siempre consciente* de la espacialidad, de la profundidad, de un objeto (de este armario, por ejemplo) mientras lo veo?». ¿La *siento*, por así decir, todo el tiempo?—Pero plantea la pregunta en tercera persona.—¿Cuándo dirías que él está siempre consciente de ella? ¿Cuándo lo opuesto?—Claro que se le puede preguntar —¿pero cómo ha aprendido a responder a esta pregunta? Él sabe lo que significa «sentir un dolor ininterrumpidamente». Pero en este caso esto sólo lo confundirá (como me confunde también a mí).

Ahora bien, si él dice que es consciente de la profundidad continuamente —¿lo creo? Y si él dice que es consciente de ella sólo de vez en cuando (por ejemplo, cuando habla de ella) —¿le creo *eso*? Me parecería que estas respuestas tienen un falso fundamento.—Pero es otra cosa cuando él dice que el objeto le parece a veces plano y a veces espacial.

Alguien me cuenta: «Miré la flor, pero pensaba en otra cosa y su color no me fue consciente». ¿Lo entiendo?—Me puedo imaginar un contexto con sentido; continuaría, por ejemplo, así: «Entonces de repente la *vi* y me percaté de que era aquella que...».

O también: «Si me hubiera vuelto, no habría podido decir qué color tenía».

«La miró sin verla.»—Esto ocurre. ¿Pero cuál es el criterio para ello?—Hay justamente toda clase de casos.

«Ahora he mirado más la forma que el color.» No te dejes confundir por tales giros en la expresión. Ante todo, no pienses «¿Qué debe pasar en tal caso en el ojo o en el cerebro?».

lem, denk nicht «Was mag da wohl im Aug' oder im Gehirn vor sich gehen?»

Die Ähnlichkeit fällt mir auf, und das Auffallen erlischt.

Sie fiel mir nur für wenige Minuten auf, dann nicht mehr.

Was geschah da?—Wessen kann ich mich entsinnen? Mein eigener Gesichtsausdruck kommt mir in den Sinn, ich könnte ihn nachmachen. Hätte Einer, der mich kennt, mein Gesicht gesehen, er hätte gesagt: «Es ist dir jetzt etwas an seinem Gesicht aufgefallen.»—Auch fällt mir ein, was ich bei so einer Gelegenheit etwa hörbar, oder nur in mir selbst, sage. Und das ist alles.—Und ist das das Auffallen? Nein. Das sind die Erscheinungen des Auffallens; aber die *sind* 'was geschieht'.

Ist das Auffallen Schauen + Denken? Nein. Viele unserer Begriffe *kreuzen* sich hier.

('Denken' und 'in der Vorstellung sprechen'—ich sage nicht «zu sich selbst sprechen»—sind verschiedene Begriffe.)

Der Farbe des Objekts entspricht die Farbe im Gesichtseindruck (dies Fließpapier scheint mir rosa, und es ist rosa)—der Form des Objekts die Form im Gesichtseindruck (es scheint mir rechteckig, und es ist rechteckig)—aber was ich im Aufleuchten des Aspekts wahrnehme, ist nicht eine Eigenschaft des Objekts, es ist eine interne Relation zwischen ihm und andern Objekten.

Es ist beinahe, als ob das 'Sehen des Zeichens in diesem Zusammenhang' ein Nachhall eines Gedankens wäre.

«Ein im Sehen nachhallender Gedanke»—möchte man sagen.

Denk dir eine physiologische Erklärung für das Erlebnis. Es sei die: Beim Betrachten der Figur bestreicht der Blick sein Objekt wieder und wieder entlang einer bestimmten Bahn. Die Bahn entspricht einer besonderen Form der Oszillation der Augäpfel beim Schauen. Es kann geschehen, daß eine solche Bewegungsart in eine andere überspringt und die beiden miteinander abwechseln (Aspekte A). Gewisse Bewegungsformen sind physiologisch unmöglich; daher kann ich z.B. das Würfelschema nicht als zwei einander durchdringende Prismen sehen. U.s.f. Dies sei die Erklärung.—«Ja, nun weiß ich, daß es eine Art *Sehen* ist.»—Du hast jetzt ein neues, ein physiologisches Kriterium des Sehens eingeführt. Und das kann das alte Problem verdecken, aber nicht lösen.—Der Zweck dieser Bemerkung war aber, uns vor Augen zu führen, was geschieht, wenn uns eine physiologische Erklärung dargeboten wird. Der psychologische Begriff schwebt über dieser Erklärung unberührt. Und die Natur unseres Problems wird dadurch klarer.

Sehe ich wirklich jedesmal etwas anderes, oder deute ich nur, was

El parecido me llama la atención, y el llamar la atención se esfuma. Sólo me llamó la atención por unos minutos, después ya no.

¿Qué ocurrió en tal caso?—¿De qué me puedo acordar? La expresión de mi propio rostro viene a mi mente, la podría imitar. Si alguien que me conociera hubiera visto mi cara, hubiera dicho: «Algo en su rostro te ha llamado la atención ahora».—También se me ocurre lo que digo en una ocasión tal, ya sea audiblemente o sólo para mis adentros. Y esto es todo. ¿Y es esto el llamar la atención? No. Esto son los fenómenos del llamar la atención; pero ellos *son* 'lo que pasa'.

¿Es el llamar la atención resultado de mirar + pensar? No. Aquí se *cruzan* muchos de nuestros conceptos.

('Pensar' y 'hablar en la imaginación' —no digo «hablar consigo mismo»— son conceptos distintos.)

Al color del objeto le corresponde el color de la impresión visual (este papel secante me parece rosa, y es rosa) —a la forma del objeto la forma de la impresión visual (me parece rectangular, y es rectangular) —pero lo que percibo al fulgurar el aspecto no es una propiedad del objeto, es una relación interna entre él y otros objetos.

Es casi como si el 'ver el signo en este contexto' fuera el eco de un pensamiento.

«Un pensamiento que tiene su eco en el ver» —quisiéramos decir.

Imagínate una explicación fisiológica de la vivencia. Sea ésta: al contemplar una imagen, la mirada recorre su objeto una y otra vez a lo largo de una determinada trayectoria. La trayectoria corresponde a una forma especial de la oscilación del globo ocular al mirar. Puede ocurrir que un movimiento de este tipo salte a otro y que ambos alternen (aspectos A). Ciertas formas de movimiento son fisiológicamente imposibles; por eso, por ejemplo, no puedo ver el esquema de un cubo como dos prismas que se interpenetran. Etcétera. Sea esto la explicación.—«Sí, ahora sé que eso es una forma de *ver*.»—Has introducido ahora un nuevo criterio, un criterio fisiológico del ver. Y esto puede encubrir el viejo problema, pero no puede resolverlo.—El propósito de esta observación, sin embargo, era mostrarnos claramente lo que ocurre cuando se nos ofrece una explicación fisiológica. El concepto psicológico flota intacto por encima de la explicación. Y la naturaleza de nuestro problema resulta así más clara.

¿Veo realmente cada vez algo distinto, o sólo interpreto lo que veo de manera distinta? Me inclino a decir lo primero. ¿Pero por qué?—Interpretar es un pensar, un actuar; ver, un estado.

Ahora bien, los casos en que *interpretamos* son fáciles de reconocer.

ich sehe, auf verschiedene Weise? Ich bin geneigt, das erste zu sagen. Aber warum?—Deuten ist ein Denken, ein Handeln; Sehen ein Zustand.

Nun, die Fälle, in welchen wir *deuten*, sind leicht zu erkennen. Deuten wir, so machen wir Hypothesen, die sich als falsch erweisen mögen.—«Ich sehe diese Figur als ein» kann sowenig verifiziert werden (oder nur in dem Sinne) wie «Ich sehe ein leuchtendes Rot». Es besteht also eine Ähnlichkeit der Verwendung von «*sehen*» in beiden Zusammenhängen. Denk nur ja nicht, du wüßtest im Vorhinein, was «*Zustand* des Sehens» hier bedeutet! Laß dich die Bedeutung durch den Gebrauch *lehren*.

Gewisses am Sehen kommt uns rätselhaft vor, weil uns das ganze Sehen nicht rätselhaft genug vorkommt.

Wer eine Photographie betrachtet, von Menschen, Häusern, Bäumen, dem geht Räumlichkeit an ihr nicht ab. Es wäre uns nicht leicht, sie als Aggregat von Farbflecken in der Ebene zu beschreiben, aber was wir im Stereoskop sehen, schaut noch in anderer Weise räumlich aus.

(Es ist nichts weniger als selbstverständlich, daß wir mit zwei Augen 'räumlich' sehen. Wenn die beiden Gesichtsbilder in eins verschmelzen, könnte man sich als Resultat ein verschwommenes erwarten.)

Der Begriff des Aspekts ist dem Begriff der Vorstellung verwandt. Oder: der Begriff 'ich sehe es jetzt als ist verwandt mit 'ich stelle mir jetzt *das* vor'.

Gehört dazu, etwas als Variation eines bestimmten Themas zu hören, nicht Phantasie? Und doch nimmt man dadurch etwas wahr.

«Stell dir das so geändert vor, so hast du das andere.» In der Vorstellung kann man einen Beweis führen.

Das Sehen des Aspekts und das Vorstellen unterstehen dem Willen. Es gibt den Befehl «Stell dir *das* vor!» und den: «Sieh die Figur jetzt *so*!»; aber nicht: «Sieh das Blatt jetzt grün!»

Es erhebt sich nun die Frage: Könnte es Menschen geben, denen die Fähigkeit etwas *als etwas* zu sehen, abginge—und wie wäre das? Was für Folgen hätte es?—Wäre dieser Defekt zu vergleichen mit Farbenblindheit, oder mit dem Fehlen des absoluten Gehörs?—Wir wollen ihn «Aspektblindheit» nennen—und uns nun überlegen, was damit gemeint sein könnte. (Eine begriffliche Untersuchung.) Der Aspektblinde soll die Aspekte A nicht wechseln sehen. Soll er aber auch nicht erkennen, daß das Doppelkreuz ein schwarzes und ein weißes Kreuz enthält? Soll er also die Aufgabe nicht bewältigen können: «Zeig mir unter diesen Figuren solche, die ein schwarzes Kreuz enthalten»? Nein. Das soll

Si interpretamos, formulamos hipótesis que pueden resultar falsas. «Veo esta imagen como un...» puede verificarse tan poco como (o sólo en el mismo sentido que) «Veo un rojo brillante». Hay pues una similitud en el uso de «*ver*» en ambos contextos. ¡Y no pienses que ya sabes de antemano lo que significa aquí «*estado* de ver»! Deja que el uso te *enseñe* el significado.

Algunas cosas del ver nos parecen enigmáticas, porque el ver en su integridad no nos parece lo bastante enigmático.

Quien contempla una fotografía de hombres, casas, árboles, no echa de menos en ella la espacialidad. No nos sería fácil describirla como agregado de manchas de color en el plano, pero lo que vemos en el estereoscopio parece espacial de otro modo aún.

(No hay nada menos evidente que el hecho de que veamos 'espacialmente' con los dos ojos. Si las dos imágenes visuales se funden en una, podríamos esperar como resultado una confusa.)

El concepto de aspecto está emparentado con el concepto de imagen. O bien: el concepto 'ahora lo veo como...' está emparentado con 'ahora me imagino *esto*'.

¿No necesitamos fantasía para oír algo como variación de un tema determinado? Y, sin embargo, con ello se percibe algo.

«Si te imaginas esto cambiado de esta forma, tienes lo otro.» En la imaginación podemos hacer una demostración.

Ver el aspecto e imaginar están sujetos a la voluntad. Existe la orden «¡Imagínate *esto*!», y esta otra: «¡Ahora ve la imagen *así*!»; pero no: «¡Ahora ve verde la hoja!».

La pregunta que se plantea ahora es: ¿podría haber seres humanos a quienes les faltara la capacidad de ver algo *como algo* —y cómo sería esto? ¿Qué consecuencias tendría?—¿Podría compararse este defecto con el daltonismo o con la carencia de oído absoluto?—Lo llamaremos «ceguera para los aspectos» —y consideraremos en qué podría consistir. (Una investigación conceptual.) El ciego para los aspectos no ha de ver cambiar los aspectos A. ¿Pero no ha de reconocer tampoco que la doble cruz contiene una cruz negra y una blanca? Es decir, ¿no podrá llevar a cabo la tarea: «Muéstrame entre estas imágenes una que contenga una cruz negra»? No. Ha de ser capaz de esto, pero no de decir: «¡Ahora es una cruz negra sobre un fondo blanco!».

¿Será también ciego para el parecido de dos rostros?—¿Pero entonces también para la igualdad, o para la igualdad aproximada? Esta cuestión no la quiero decidir. (Ha de ser capaz de ejecutar órdenes del tipo «¡Tráeme algo que se parezca a *esto*!».)

er können, aber er soll nicht sagen: «Jetzt ist es ein schwarzes Kreuz auf weißem Grund!»

Soll er für die Ähnlichkeit zweier Gesichter blind sein?—Aber also auch für die Gleichheit, oder angenäherte Gleichheit? Das will ich nicht festsetzen. (Er soll Befehle von der Art «Bring mir etwas, was so ausschaut wie *das*!» ausführen können.)

Soll er das Würfelschema nicht als Würfel sehen können?—Daraus würde nicht folgen, daß er es nicht als Darstellung (z.B. als Werkzeichnung) eines Würfels erkennen könnte. Es würde aber für ihn nicht von einem Aspekt in den anderen überspringen.—Frage: Soll er es, wie wir, unter Umständen für einen Würfel *halten* können?—Wenn nicht, so könnte man das nicht wohl eine Blindheit nennen.

Der 'Aspektblinde' wird zu Bildern überhaupt ein anderes Verhältnis haben als wir.

(Anomalien *dieser* Art können wir uns leicht vorstellen.)

Aspektblindheit wird *verwandt* sein dem Mangel des 'musikalischen Gehörs'.

Die Wichtigkeit dieses Begriffes liegt in dem Zusammenhang der Begriffe 'Sehen des Aspekts' und 'Erleben der Bedeutung eines Wortes'. Denn wir wollen fragen: «Was ginge dem ab, der die Bedeutung eines Wortes nicht *erlebt*?»

Was ginge z.B. dem ab, der die Aufforderung, das Wort 'sondern' auszusprechen und es als Zeitwort zu meinen, nicht verstünde,—oder einem, der nicht fühlt, daß das Wort, wenn es zehnmal nach der Reihe ausgesprochen wird, seine Bedeutung für ihn verliert und ein bloßer Klang wird?

Vor Gericht z.B. könnte die Frage erörtert werden, wie Einer ein Wort gemeint habe. Und es kann dies aus gewissen Tatsachen geschlossen werden.—Es ist eine Frage der *Absicht*. Konnte es aber in ähnlicher Weise bedeutsam sein, wie er ein Wort—das Wort «Bank» z.B.—erlebt hat?

Ich hätte mit jemandem eine Geheimsprache vereinbart; «Turm» bedeutet Bank. Ich sage ihm «Geh jetzt zum Turm!»—er versteht mich und handelt danach, aber das Wort «Turm» kommt ihm in dieser Verwendung fremdartig vor, es hat noch nicht die Bedeutung 'angenommen'.

«Wenn ich ein Gedicht, eine Erzählung mit Empfindungen lese, so geht doch etwas in mir vor, was nicht vorgeht, wenn ich die Zeilen nur der Information wegen überfliege.»—Auf welche Vorgänge spiele ich an?—Die Sätze *klingen* anders. Ich achte genau auf den Tonfall. Manch-

¿No ha de ser capaz de ver el esquema de un cubo como un cubo?—De ello no se seguiría que no lo pudiera reconocer como representación (por ejemplo, como esquema de trabajo) de un cubo. Pero para él no saltaría de un aspecto al otro.—Pregunta: ¿ha de ser capaz, como nosotros, de *tomarlo* por un cubo bajo ciertas circunstancias?—De lo contrario, no se podría llamar a esto una ceguera.

El 'ciego para los aspectos' tendrá hacia las figuras una relación absolutamente distinta a la nuestra.

(Es fácil imaginarnos anomalías de *este* tipo.)

La ceguera para los aspectos estará *emparentada* con la falta de 'oído musical'.

La importancia de este concepto radica en la conexión entre los conceptos «ver un aspecto» y «vivir el significado de una palabra». Pues queremos preguntar: «¿Qué le faltaría a quien no *vive* el significado de una palabra?».

¿Que le faltaría, por ejemplo, a quien no entendiera el requerimiento de pronunciar la palabra 'sino' y entenderla como sustantivo —o a alguien que no sintiera que cuando una palabra se pronuncia diez veces seguidas pierde su significado para él y se convierte en un mero sonido?

En un juicio, por ejemplo, se podría discutir la cuestión de qué significó alguien con una palabra. Y esto se puede inferir de ciertos hechos.—Es una cuestión acerca del *propósito*. ¿Pero podría ser significativo de manera parecida preguntarse cómo alguien vivió una palabra —la palabra «banco», por ejemplo?

Supongamos que yo hubiera concertado un lenguaje secreto con alguien; «torre» significa banco. Le digo «Ve ahora a la torre» —él me entiende y se atiene a ello, pero la palabra «torre» le parece extraña en este uso, todavía no ha 'tomado' el significado.

«Cuando leo con sentimiento un poema, una narración, ocurre sin duda algo en mí que no ocurre cuando sólo leo el texto por encima en busca de información.»—¿A qué procesos estoy aludiendo?—Las oraciones *suenan* distintas. Pongo mucha atención en la entonación. A veces, una palabra está mal entonada, se oye demasiado o demasiado poco. Lo noto y mi rostro lo expresa. Más tarde, yo podría hablar sobre los detalles de mi conferencia, por ejemplo sobre las incorrecciones en la entonación. A veces se me ocurre una imagen, casi como una ilustración. Sí, parece que esto me ayuda a leer con la expresión correcta. Y aún podría añadir más cosas de esta clase.—También puedo darle a una palabra una entonación que haga resaltar su significado de entre los demás, casi como si la

mal hat ein Wort einen falschen Ton, tritt zu sehr, oder zu wenig hervor. Ich merke es, und mein Gesicht drückt es aus. Ich könnte später über die Einzelheiten meines Vortrags reden, z.B. über die Unrichtigkeiten im Ton. Manchmal schwebt mir ein Bild, gleichsam eine Illustration vor. Ja, dies scheint mir zu helfen, im richtigen Ausdruck zu lesen. Und dergleichen könnte ich noch manches anführen.—Ich kann auch einem Wort einen Ton verleihen, der seine Bedeutung, beinahe als wäre das Wort ein Bild der Sache, aus den übrigen heraushebt. (Und dies kann natürlich durch den Bau des Satzes bedingt sein.)

Wenn ich beim ausdrucksvollen Lesen dies Wort ausspreche, ist es ganz mit seiner Bedeutung angefüllt.—«Wie kann das sein, wenn Bedeutung der Gebrauch des Wortes ist?» Nun, mein Ausdruck war bildlich gemeint. Aber nicht, als hätte ich das Bild gewählt, sondern es drängte sich mir auf.—Aber die bildliche Verwendung des Wortes kann ja mit der ursprünglichen nicht in Konflikt geraten.

Warum gerade *dies* Bild sich mir darbietet, ließe sich vielleicht erklären. (Denke nur an den Ausdruck und die Bedeutung des Ausdrucks «das treffende Wort».)

Wenn mir aber der Satz wie ein Wortgemälde vorkommen kann, ja das einzelne Wort im Satz wie ein Bild, dann ist es nicht mehr so verwunderlich, daß ein Wort, isoliert und ohne Zweck ausgesprochen, eine bestimmte Bedeutung in sich zu tragen scheinen kann.

Denke hier an eine besondere Art der Täuschung, die auf diese Dinge ein Licht wirft—Ich gehe mit einem Bekannten in der Umgebung der Stadt spazieren. Im Gespräch zeigt es sich, daß ich mir die Stadt zu unserer Rechten liegend vorstelle. Für diese Annahme habe ich nicht nur *keinen* mir bewußten Grund, sondern eine ganz einfache Überlegung konnte mich davon überzeugen, daß die Stadt etwas links vor uns liegt. Auf die Frage, *warum* ich mir denn die Stadt in *dieser* Richtung vorstelle, kann ich zuerst keine Antwort geben. Ich hatte *keinen Grund*, das zu glauben. Obgleich aber keinen Grund, scheine ich doch gewisse psychologische Ursachen zu sehen. Und zwar sind es gewisse Assoziationen und Erinnerungen. Z.B. diese: Wir gingen nämlich einen Kanal entlang, und ich war früher einmal, unter ähnlichen Umständen, einem gefolgt, und die Stadt lag damals rechts von uns.—Ich könnte die Ursachen meiner unbegründeten Überzeugung gleichsam psychoanalytisch zu finden trachten.

«Aber was ist das für ein seltsames Erlebnis?»—Es ist natürlich nicht seltsamer als jedes andere; es ist nur von andrer Art als diejenigen Erlebnisse, die wir als die fundamentalsten betrachten, die Sinneseindrücke etwa.

palabra fuera una figura de la cosa. (Y esto, naturalmente, puede estar condicionado por la construcción de la proposición.)

Cuando, en una lectura expresiva, pronuncio esta palabra, está completamente llena de su significado.—«¿Cómo puede ser esto así, si el significado es el uso de la palabra?» Bueno, yo usé esa expresión de manera figurativa. Pero no como si yo hubiera escogido la figura, sino que se me impuso.—Pero el empleo figurativo de la palabra puede entrar en conflicto con el originario.

Quizá se podría explicar por qué se me presenta *esta* figura. (Piensa tan sólo en la expresión y en el significado de la expresión «la palabra acertada».)

Pero si la oración me puede parecer como una pintura en palabras, incluso cada una de las palabras en la oración como una figura, entonces ya no es de extrañar que una palabra, pronunciada aisladamente y sin propósito, parezca llevar en sí misma un determinado significado.

Piensa aquí en un tipo particular de ilusión que arroja luz sobre estas cuestiones.—Salgo a pasear con un conocido por los alrededores de la ciudad. De la conversación se desprende que yo me imagino que la ciudad está a nuestra derecha. No sólo no tengo *ningún* motivo consciente para hacer esta suposición, sino que una reflexión muy simple me pudo convencer de que la ciudad se hallaba algo a la izquierda ante nosotros. A la pregunta de *por qué* me imaginaba la ciudad en *esa* dirección, de momento no puedo dar ninguna respuesta. No tenía *ningún motivo* para creerlo. Pero aunque no tenía ningún motivo, parece que veo ciertas causas psicológicas. Se trata de ciertas asociaciones y recuerdos. Por ejemplo, éstos: caminábamos a lo largo de un canal, y una vez anteriormente, bajo circunstancias parecidas, yo también había seguido un canal, y la ciudad se hallaba entonces a la derecha.—Es como si yo pudiera tratar de encontrar psicoanalíticamente las causas de mi convicción injustificada.

«¿Pero qué clase de vivencia singular es ésta?»—No es, por supuesto, más singular que cualquier otra; sólo que es de otro tipo que las vivencias que consideramos como las más fundamentales, por ejemplo, las impresiones sensoriales.

«Siento como si supiera que la ciudad está allí.»—«Siento como si el nombre 'Schubert' concordara con las obras de Schubert y con su rostro.»

Puedes decirte a ti mismo la palabra «marcha» y usarla una vez como imperativo y otra como sustantivo. Y ahora di: «¡Marcha!» —y

«Mir ist, als wüßte ich, daß die Stadt dort liegt.»—«Mir ist, als paßte der Name 'Schubert' zu Schuberts Werken und seinem Gesicht.»

Du kannst dir das Wort «weiche» vorsprechen und es dabei einmal als Imperativ, einmal als Eigenschaftswort meinen. Und nun sag «Weiche!»—und dann «Weiche *nicht* vom Platz!»—Begleitet das *gleiche* Erlebnis beidemale das Wort—bist du sicher?

Wenn ein feines Aufhorchen mir zeigt, daß ich in jenem Spiel das Wort bald *so*, bald *so* erlebe,—zeigt es mir nicht auch, daß ich's im Fluß der Rede oft *gar nicht* erlebe?—Denn, daß ich es dann auch bald *so*, bald *so* meine, intendiere, später wohl auch so erkläre, steht ja nicht in Frage.

Aber es bleibt dann die Frage, warum wir denn bei diesem *Spiel* des Worterlebens auch von 'Bedeutung' und 'Meinen' sprechen.—Das ist eine Frage anderer Art.——Es ist die charakteristische Erscheinung dieses Sprachspiels, daß wir, in *dieser* Situation, den Ausdruck gebrauchen: wir hätten das Wort in *der* Bedeutung ausgesprochen, und diesen Ausdruck aus jenem andern Sprachspiel herübernehmen.

Nenn es einen Traum. Es ändert nichts.

Gegeben die beiden Begriffe 'fett' und 'mager', würdest du eher geneigt sein, zu sagen, Mittwoch sei fett und Dienstag mager, oder das Umgekehrte? (Ich neige entschieden zum ersteren.) Haben nun hier «fett» und «mager» eine andere als ihre gewöhnliche Bedeutung?—Sie haben eine andere Verwendung.—Hätte ich also eigentlich andere Wörter gebrauchen sollen? Doch gewiß nicht.—Ich will *diese* Wörter (mit den mir geläufigen Bedeutungen) *hier* gebrauchen.—Nun sage ich nichts über die Ursachen der Erscheinung. Sie *könnten* Assoziationen aus meinen Kindheitstagen sein. Aber das ist Hypothese. Was immer die Erklärung,—jene Neigung besteht.

Gefragt, «Was meinst du hier eigentlich mit 'fett' und 'mager'?»—könnte ich die Bedeutungen nur auf die ganz gewöhnliche Weise erklären. Ich könnte sie *nicht* an den Beispielen von Dienstag und Mittwoch zeigen.

Man könnte hier von 'primärer' und 'sekundärer' Bedeutung eines Worts reden. Nur der, für den das Wort jene Bedeutung hat, verwendet es in dieser.

Nur dem, der rechnen gelernt hat—schriftlich oder mündlich,—kann man, mittels dieses Begriffs des Rechnens begreiflich machen, was Kopfrechnen ist.

Die sekundäre Bedeutung ist nicht eine 'übertragene' Bedeutung.

luego: «¡*No* más marcha!»—¿Acompaña a la palabra cada vez *la misma* vivencia? —¿estás seguro?

Si el poner mucha atención me muestra que en este juego a veces vivo la palabra *así*, otras veces *así* —¿no me muestra también que al hablar fluidamente a menudo no la vivo *en absoluto*?—Pues lo que no está en cuestión es que a veces quiero decir con ella *esto*, a veces *aquello*, que a veces me refiero a esto, a veces a *aquello*, y luego además así lo afirmo.

Pero entonces sigue en pie la pregunta de por qué en este *juego* de la vivencia de una palabra hablamos de 'significado' y de 'querer decir'. —Ésta es una pregunta de otro tipo. —El fenómeno característico de este juego de lenguaje es que, en *esta* situación, usamos esta forma de expresión: que hemos proferido la palabra con *este* significado, y recogemos esta forma de expresión de aquel otro juego de lenguaje.

Llámalo un sueño. No cambia nada.

Dados los dos conceptos de 'graso' y 'magro', ¿estarías más dispuesto a decir que el miércoles es graso y el martes magro, o bien a la inversa? (Me inclino decididamente por lo primero.) ¿Tienen aquí 'graso' y 'magro' un significado distinto del usual?—Tienen distinto empleo.—¿Debería, pues, haber usado otras palabras? Esto claro que no.—*Aquí* quiero usar *estas* palabras (con los significados habituales).—Yo no digo nada sobre las causas del fenómeno. *Podrían* ser asociaciones provenientes de mi infancia. Pero esto es hipótesis. Sea cual sea la explicación —la inclinación subsiste.

Si se me pregunta «¿Qué quieres decir realmente aquí con 'graso' y 'magro'?» —sólo podría explicar el significado de la manera más enteramente normal. *No* lo podría mostrar con ejemplos de martes y miércoles.

Aquí se podría hablar de significado 'primario' y 'secundario' de una palabra. Sólo alguien para quien la palabra tiene el primer tipo de significado la emplea en el segundo.

Sólo a quien ha aprendido a calcular —por escrito u oralmente— se le puede hacer entender mediante este concepto de calcular lo que es calcular de memoria.

El significado secundario no es un significado 'metafórico'. Si digo «La vocal *e* para mí es amarilla», no quiero decir: 'amarilla' con significado metafórico —pues lo que quiero decir no lo puedo expresar de otro modo que mediante el concepto 'amarillo'.

Alguien me dice: «Espérame junto al banco». Pregunta: ¿te referiste, *al pronunciar esta palabra*, a este banco?—Esta pregunta es del tipo de esta otra: «¿Te propusiste, cuando te encaminabas a su

Wenn ich sage «Der Vokal *e* ist für mich gelb», so meine ich nicht: 'gelb' in übertragener Bedeutung—denn ich könnte, was ich sagen will, gar nicht anders als mittels des Begriffs 'gelb' ausdrücken.

Einer sagt mir: «Wart auf mich bei der Bank.» Frage: Hast du, *als du das Wort aussprachst*, diese Bank gemeint?—Diese Frage ist von der Art derjenigen: «Hast du, auf dem Weg zu ihm, beabsichtigt, ihm das und das zu sagen?» Sie bezieht sich auf eine bestimmte Zeit (auf die Zeit des Gehens, wie die erste Frage auf die Zeit des Redens)—aber nicht auf ein *Erlebnis* während dieser Zeit. Das Meinen ist sowenig ein Erlebnis wie das Beabsichtigen.

Was unterscheidet sie aber vom Erlebnis?—Sie haben keinen Erlebnisinhalt. Denn die Inhalte (Vorstellungen z.B.), die sie begleiten und illustrieren, sind nicht das Meinen oder Beabsichtigen.

Die Absicht, *in der* gehandelt wird, 'begleitet' nicht die Handlung, sowenig wie der Gedanke die Rede 'begleitet'. Gedanke und Absicht sind weder 'gegliedert' noch 'ungegliedert', weder einem einzelnen Ton zu vergleichen, der während des Handelns oder Redens erklingt, noch einer Melodie.

'Reden' (ob laut, oder im Stillen) und 'Denken' sind nicht gleichartige Begriffe; wenn auch im engsten Zusammenhang.

Das Erlebnis beim Sprechen und die Absicht haben nicht das gleiche *Interesse*. (Das Erlebnis könnte vielleicht einen Psychologen über die '*unbewußte*' Absicht belehren.)

«Wir haben bei diesem Wort Beide an ihn gedacht.» Nehmen wir an, jeder von uns hätte dabei die gleichen Worte im Stillen zu sich gesagt—und MEHR kann es doch nicht heißen.—Aber wären diese Worte nicht auch nur ein *Keim*? Sie müssen doch zu einer Sprache gehören und zu einem Zusammenhang, um wirklich der Ausdruck des Gedankens an jenen Menschen zu sein.

Gott, wenn er in unsre Seelen geblickt hätte, hätte dort nicht sehen können, von wem wir sprachen.

«Warum hast du mich bei diesem Wort angeschaut, hast du an... gedacht?»—Es gibt also eine Reaktion in diesem Zeitpunkt und sie wird durch die Worte «Ich dachte an...» oder «Ich erinnerte mich plötzlich an...» erklärt.

Du beziehst dich mit dieser Äußerung auf den Zeitpunkt des Redens. Es macht einen Unterschied, ob du dich auf diesen oder auf jenen Zeitpunkt beziehst.

Die bloße Worterklärung bezieht sich nicht auf ein Geschehnis im Zeitpunkt des Aussprechen.

casa, decirle esto y lo otro?». La pregunta se refiere a un determinado momento (al momento de ir hacia allá, así como la primera se refiere al momento de hablar) —pero no a una *vivencia* que tuvieras en ese momento. El referirse a algo es tan poco una vivencia como lo pueda ser el proponerse.

¿Pero qué los diferencia de la vivencia?—No tienen contenido vivencial. Pues los contenidos (imágenes, por ejemplo) que los acompañan e ilustran no son el referirse a o proponerse algo.

El propósito *con el cual* se actúa no 'acompaña' a la acción, como tampoco el pensamiento 'acompaña' al discurso. El pensamiento y el propósito no están 'articulados' ni 'inarticulados', no se pueden comparar ni a un sonido aislado, que sonara durante la actuación o el discurso, ni a una melodía.

'Hablar' (ya sea en alta voz o en silencio) y 'pensar' no son conceptos equiparables; si bien están en íntima conexión.

La vivencia al hablar y el propósito no tienen el mismo *interés*. (La vivencia quizá podría darle información a un psicólogo sobre el propósito '*inconsciente*'.)

«Ante esa palabra, ambos pensamos en él.» Supongamos que cada uno de nosotros se hubiese dicho a sí mismo las mismas palabras en silencio —y ello no puede significar MÁS que esto.—¿Pero no serían estas palabras también tan sólo un *germen*? Deben pertenecer a un lenguaje y a un contexto para ser realmente la expresión del pensamiento en aquella persona.

Si Dios hubiera mirado en nuestras almas, no habría podido ver allí de quién estábamos hablando.

«¿Por qué me has mirado ante esta palabra, has pensado en...?» —Hay pues una reacción en este momento y ella se explica por las palabras «Pensé en...» o «De repente me acordé de...».

Al decir esto te refieres al momento de hablar. Hay una diferencia entre referirse a este o a aquel momento.

La mera explicación de palabras no se refiere a un acontecimiento en el momento de pronunciarlas.

El juego de lenguaje «Me refiero (o me referí) a *esto*» (aclaración posterior) es completamente distinto a éste: «En ese momento pensé en...». *Esto* está emparentado con «Me recordó a...».

«Hoy me he acordado ya tres veces de que tengo que escribirle.» ¿Qué importancia tiene lo que ocurrió en mí en esos momentos? —¿Pero, por otra parte, qué importancia, qué interés tiene el informe mismo?—Permite ciertas conclusiones.

Das Sprachspiel «Ich meine (oder meinte) *das*» (nachträgliche Worterklärung) ist ganz verschieden von dem: «Ich dachte dabei an...» *Dies* ist verwandt mit: «Es erinnerte mich an...»

«Ich habe mich heute schon dreimal dran erinnert, daß ich ihm schreiben muß.» Welche Wichtigkeit hat, was dabei in mir vor sich ging?—Aber andererseits, welche Wichtigkeit, welches Interesse hat der Bericht selbst?—Er läßt gewisse Schlüsse zu.

«Bei diesen Worten fiel er mir ein.»—Was ist die primitive Reaktion, mit der das Sprachspiel anfängt?—die dann in diese Worte umgesetzt werden kann. Wie kommt es dazu, daß Menschen diese Worte gebrauchen?

Die primitive Reaktion konnte ein Blick, eine Gebärde sein, aber auch ein Wort.

«Warum hast du mich angeschaut und den Kopf geschüttelt?»—«Ich wollte dir zu verstehen geben, daß du...» Das soll nicht eine Zeichenregel ausdrücken, sondern den Zweck meiner Handlung.

Das Meinen ist kein Vorgang, der dies Wort begleitet. Denn kein *Vorgang* könnte die Konsequenzen des Meinens haben.

(Ähnlich könnte man, glaube ich, sagen: Eine Rechnung ist kein Experiment, denn kein Experiment könnte die besonderen Konsequenzen einer Multiplikation haben.)

Es gibt wichtige Begleitvorgänge des Redens, die dem gedankenlosen Reden oft fehlen und es kennzeichnen. Aber *sie* sind nicht das Denken.

«Jetzt weiß ich's!» Was ging da vor?——Wußte ich's also *nicht*, als ich versicherte, jetzt wüßte ich's?

Du siehst es falsch an.

(Wozu dient das Signal?)

Und könnte man das 'Wissen' eine Begleitung des Ausrufs nennen?

Das vertraute Gesicht eines Wortes, die Empfindung, es habe seine Bedeutung in sich aufgenommen, sei ein Ebenbild seiner Bedeutung,—es könnte Menschen geben, denen das alles fremd ist. (Es würde ihnen die Anhänglichkeit an ihre Worte fehlen.)—Und wie äußern sich diese Gefühle bei uns?—Darin, wie wir Worte wählen und schätzen.

Wie finde ich das 'richtige' Wort? Wie wähle ich unter den Worten? Es ist wohl manchmal, als vergliche ich sie nach feinen Unterschieden ihres Geruchs: *Dies* ist zu sehr..., *dies* zu sehr...,—das ist das richtige.—Aber ich muß nicht immer beurteilen, erklären; ich könnte oft nur sagen: «Es stimmt einfach noch nicht.» Ich bin unbefriedigt,

«Ante estas palabras se me ocurrió pensar en él.»—¿Cuál es la reacción primitiva con la que empieza este juego de lenguaje —que luego puede ser traducida a estas palabras? ¿Cómo es que la gente llega a usar estas palabras?

La reacción primitiva pudo ser una mirada, un gesto, pero también una palabra.

«¿Por qué me miraste y sacudiste la cabeza?»—«Quise darte a entender que tú...» Esto pretende expresar no una regla simbólica, sino el propósito de mi acción.

El significar algo no es un proceso que acompañe a esta palabra. Pues ningún *proceso* podría tener las consecuencias del significar algo.

(De manera similar se podría decir, según creo: un cálculo no es un experimento, pues ningún experimento podría tener las consecuencias especiales de una multiplicación.)

Hay importantes procesos concomitantes del hablar, que suelen faltar en el hablar sin pensar y que lo caracterizan. Pero *ellos* no son el pensar.

«¡Ahora ya lo sé!» ¿Qué ocurrió ahí?——¿Así, pues, yo *no* lo sabía cuando aseguré que ahora ya lo sabía?

Lo ves erróneamente.

(¿Para qué sirve la señal?)

¿Y podría llamarse al 'saber' un acompañamiento de la exclamación?

El rostro familiar de una palabra, la sensación de que recogió en sí su significado, de que es el retrato vivo de su significado —podría haber seres humanos a quienes todo eso fuera ajeno. (Les faltaría el cariño por sus palabras.)—¿Y cómo se manifiestan estos sentimientos entre nosotros?—En que escogemos y valoramos las palabras.

¿Cómo encuentro la palabra 'apropiada'? ¿Cómo escojo entre las palabras? A veces es como si las comparara según finas diferencias en su olor: *ésta* es demasiado..., *ésta* es demasiado... —*ésta* es la apropiada.—Pero no siempre tengo que juzgar, explicar; a menudo podría limitarme a decir: «Sencillamente no concuerda». Estoy insatisfecho, sigo buscando. Finalmente llega una palabra: «¡*Ésta* es!». *A veces* puedo decir por qué. Éste es el aspecto que toma aquí el buscar, y el encontrar.

¿Pero no 'viene' la palabra que se te ocurre de una manera algo especial? ¡Pon atención!—El poner cuidadosa atención no me sirve. Con ello sólo podría descubrir lo que *ahora* ocurre en *mí*.

¿Y cómo podría yo siquiera escucharlo precisamente ahora? Debería esperar hasta que se me ocurriera otra palabra. Pero lo singular

suche weiter. Endlich kommt ein Wort: «*Das* ist es!» *Manchmal* kann ich sagen, warum. So schaut eben hier das Suchen aus, und so das Finden.

«Aber 'kommt' nicht das Wort, das dir einfällt, in etwas besonderer Weise? Gib doch acht!—Das genaue Achtgeben nützt mir nichts. Es könnte doch nur entdecken, was *jetzt* in *mir* vorgeht.

Und wie kann ich, gerade jetzt, überhaupt darauf hinhören? Ich müßte doch warten, bis mir wieder ein Wort einfällt. Aber das Seltsame ist ja, daß es scheint, als müßte ich nicht auf die Gelegenheit warten, sondern könnte mir's vorführen, auch wenn es sich nicht wirklich zuträgt... Und wie?—Ich *spiele* es.—Aber *was* kann ich auf diese Weise erfahren? Was mache ich denn nach?—Charakteristische Begleiterscheinungen. Hauptsächlich: Gebärden, Mienen, Tonfall.

Über einen feinen ästhetischen Unterschied läßt sich *Vieles* sagen—das ist wichtig.—Die erste Äußerung mag freilich sein: «*Dies* Wort paßt, *dies* nicht»—oder dergleichen. Aber nun können noch alle weitverzweigten Zusammenhänge erörtert werden, die jedes der Wörter schlägt. Es ist eben *nicht* mit jenem ersten Urteil abgetan, denn es ist das *Feld* eines Wortes, was entscheidet.

«Mir liegt das Wort auf der Zunge.» Was geht dabei in meinem Bewußtsein vor? Darauf kommt's gar nicht an. Was immer vorging, war nicht mit jener Äußerung gemeint. Interessanter ist, was dabei in meinem Benehmen vorging.—«Mir liegt das Wort auf der Zunge» teilt dir mit: das Wort, das hierher gehört, sei mir entfallen, ich hoffe, es bald zu finden. Im übrigen tut jener Wortausdruck nicht mehr als ein gewisses wortloses Benehmen.

James will darüber eigentlich sagen: «Was für ein merkwürdiges Erlebnis! Das Wort ist noch nicht da und ist doch, in einem Sinne, schon da,—oder etwas ist da, was nur zu diesem Wort heranwachsen *kann*.»—Aber das ist gar kein Erlebnis. Als Erlebnis *gedeutet* sieht es freilich seltsam aus. Nicht anders als die Absicht, gedeutet als Begleitung des Handelns, oder aber—1 als Kardinalzahl.

Die Worte «Es liegt mir auf der Zunge» sind so wenig der Ausdruck eines Erlebnisses wie die: «Jetzt weiß ich weiter!»—Wir gebrauchen sie in *gewissen Situationen*, und sie sind umgeben von einem Benehmen besonderer Art, auch von manchen charakteristischen Erlebnissen. Insbesondere folgt ihnen häufig das *Finden* des Worts. (Frage dich: «Wie wäre es, wenn Menschen *nie* das Wort fänden, das ihnen auf der Zunge liegt?»)

Das stille, 'innerliche' Reden ist nicht ein halb verborgenes Phäno-

es que parece como si yo no debiera esperar la ocasión, sino que pudiera exhibírmela a mí mismo, aunque no se diera realmente... ¿Y cómo?—La *represento*.—¿Pero *qué* puedo averiguar de esta manera? ¿Qué es lo que reproduzco?—Fenómenos concomitantes característicos. Principalmente: gestos, muecas, tono de la voz.

Sobre una fina diferencia estética pueden decirse *muchas cosas* —esto es importante.—Claro que la primera manifestación puede ser: «*Esta* palabra es apropiada, *ésta* no» —o algo parecido. Pero luego se pueden discutir todas las conexiones extensamente ramificadas que establece cada una de las palabras. Justamente *no* se acaba todo con el primer juicio, pues es el *campo* de una palabra lo que decide.

«Tengo la palabra en la punta de la lengua.» ¿Qué ocurre en tal caso en mi conciencia? Eso no importa en absoluto. Sea lo que fuera lo que ocurrió, a ello no nos referíamos con tal manifestación. Es más interesante averiguar lo que ocurría en mi comportamiento.—«Tengo la palabra en la punta de la lengua» te comunica: se me escapa la palabra que corresponde aquí, espero encontrarla pronto. Por lo demás, esa expresión verbal no hace mucho más que un cierto comportamiento sin palabras.

Sobre esto, lo que James quiere decir realmente es: «¡Qué vivencia singular! La palabra aún no está ahí, y sin embargo en cierto sentido ya está ahí —o hay algo ahí que sólo *puede* desarrollarse para llegar a ser esa palabra».—Pero esto no es una vivencia en absoluto. Naturalmente, *interpretado* como vivencia parece singular. Al igual que el propósito interpretado como acompañamiento de la acción, o también –1 interpretado como número cardinal.

Las palabras «Lo tengo en la punta de la lengua» son tan poco la expresión de una vivencia como: «¡Ahora sé seguir!»—Las usamos en *ciertas situaciones* y están rodeadas de un comportamiento de tipo especial, y también de algunas vivencias características. En particular, suelen ir seguidas del *hallazgo* de la palabra. (Pregúntate: «¿Cómo sería si los seres humanos *nunca* hallaran la palabra que tienen en la punta de la lengua?».)

El hablar en silencio, 'interno', no es un fenómeno medio escondido, como si uno lo percibiera a través de un velo. No está escondido *en absoluto*, pero su concepto nos puede confundir fácilmente, pues recorre un largo trayecto muy cerca del concepto de un proceso 'externo', aunque sin coincidir con él.

(La cuestión de si en el habla interna se inervan músculos de la la-

men, als nehme man es durch einen Schleier wahr. Es ist *gar nicht* verborgen, aber sein Begriff kann uns leicht verwirren, denn er läuft, eine weite Strecke, hart am Begriff eines 'äußern' Vorgangs entlang, ohne sich doch mit ihm zu decken.

(Die Frage, ob beim innerlichen Sprechen Kehlkopfmuskeln innerviert werden, und ähnliches, mag großes Interesse haben, aber nicht für unsere Untersuchung.)

Die enge Verwandtschaft des 'innerlichen Redens' mit dem 'Reden' drückt sich darin aus, daß sich hörbar mitteilen läßt, was innerlich geredet wurde, und daß das innerliche Reden eine äußere Handlung *begleiten* kann. (Ich kann innerlich singen, oder still lesen, oder Kopfrechnen und dabei mit der Hand den Takt schlagen.)

«Aber das innerliche Reden ist doch eine gewisse Tätigkeit, die ich lernen muß!» Wohl; aber was ist hier 'tun' und was ist hier 'lernen'?

Laß dich die Bedeutung der Worte von ihren Verwendungen lehren! (Ähnlich kann man in der Mathematik oft sagen: Laß den *Beweis* dich lehren, *was* bewiesen wurde.)

«So rechne ich nicht *wirklich*, wenn ich im Kopf rechne?»—Du unterscheidest doch auch Kopfrechnen vom wahrnehmbaren Rechnen! Aber du kannst nur lernen, was 'Kopfrechnen' ist, indem du lernst, was 'Rechnen' ist; du kannst Kopfrechnen nur lernen, indem du rechnen lernst.

Man kann sehr 'deutlich' in der Vorstellung reden, wenn man dabei den Tonfall der Sätze durch Summen (bei geschlossenen Lippen) wiedergibt. Auch Kehlkopfbewegungen helfen. Aber das Merkwürdige ist ja eben, daß man die Rede dann in der Vorstellung *hört*, und nicht bloß, sozusagen, ihr Skelett im Kehlkopf, *fühlt*. (Denn das ließe sich ja auch denken, daß Menschen still mit Kehlkopfbewegungen rechneten, wie man mit den Fingern rechnen kann.)

Eine Hypothese wie die, es ginge beim innerlichen Rechnen das und das in unserem Körper vor, ist für uns nur insofern von Interesse, als sie uns eine mögliche Verwendung der Äußerung «Ich sagte zu mir selbst...» zeigt: nämlich die, von der Äußerung auf den physiologischen Vorgang zu schließen.

Daß, was ein Anderer innerlich redet, mir verborgen ist, liegt im *Begriff* 'innerlich reden'. Nur ist «verborgen» hier das falsche Wort; denn ist es mir verborgen, so sollte es ihm selbst offenbar sein, er müßte es *wissen*. Aber er 'weiß' es nicht, nur den Zweifel, den es für mich gibt, gibt es für ihn nicht.

«Was Einer zu sich selbst im Innern spricht, ist mir verborgen»

ringe y cosas parecidas, puede tener un gran interés, pero no para nuestra investigación.)

El íntimo parentesco del 'habla interna' con el 'habla' se expresa en que se puede comunicar audiblemente lo que se habló internamente, y que al habla interna la puede *acompañar* una acción externa. (Puedo cantar internamente, o leer en silencio, o calcular de memoria, y en cada caso seguir un ritmo con la mano.)

«Pero el habla interna es sin duda una actividad determinada que debo aprender.» Ciertamente; ¿pero qué es aquí 'hacer' y qué es 'aprender'?

¡Deja que los empleos de las palabras te enseñen su significado! (Análogamente se puede decir en la matemática con frecuencia: deja que la *prueba* te enseñe lo *que* se probó.)

«Así, pues, ¿no calculo yo *realmente* cuando calculo de memoria?»—¡No obstante tú bien distingues el calcular de memoria del calcular perceptible! Pero sólo puedes aprender lo que es 'calcular de memoria' al aprender lo que es 'calcular'; sólo puedes aprender a calcular de memoria al aprender a calcular.

Podemos hablar en la imaginación muy 'claramente' cuando al hacerlo zumbamos el tono de las frases (con los labios apretados). También contribuyen a ello los movimientos de la laringe. Pero lo curioso es justamente que entonces *oímos* el discurso en la imaginación y no sólo *sentimos*, por así decir, su esqueleto en la laringe. (Pues también podríamos imaginar que los seres humanos calcularan en silencio con movimientos de la laringe, así como podemos calcular con los dedos.)

Una hipótesis como la de que, al calcular internamente, ocurre esto y lo otro en nuestro cuerpo es de interés para nosotros sólo en la medida en que nos muestra un empleo posible de la manifestación «Me dije a mí mismo...»; a saber, el empleo que permitiría inferir el proceso fisiológico a partir de la manifestación.

El hecho de que lo que otro habla internamente me esté oculto radica en el *concepto* 'hablar internamente'. Sólo que «oculto» es aquí la palabra errónea; pues si a mí me está oculto, a él mismo le debería ser evidente, *él* debería *saberlo*. Pero él no lo 'sabe', sólo que la duda que existe para mí no existe para él.

«Lo que alguien se dice a sí mismo en su interior me está oculto» podría significar también, naturalmente, que en general yo no lo puedo *adivinar*, ni tampoco (como sería posible) leerlo, por ejemplo, a partir de los movimientos de su laringe.

könnte freilich auch heißen, ich könne es zumeist nicht *erraten*, noch auch (wie es ja möglich wäre) aus den Bewegungen seines Kehlkopfs z.B. ablesen.

«Ich weiß, was ich will, wünsche, glaube, fühle,...» (usf. durch alle psychologischen Verben) ist entweder Philosophen-Unsinn, oder aber *nicht* ein Urteil a priori.

«Ich weiß...» mag heißen «Ich zweifle nicht...»—aber es heißt nicht, die Worte «Ich zweifle...» seien *sinnlos*, der Zweifel logisch ausgeschlossen.

Man sagt «Ich weiß», wo man auch sagen kann «Ich glaube», oder «Ich vermute»; wo man sich überzeugen kann. (Wer mir aber vorhält, man sage manchmal «Ich muß doch wissen, ob ich Schmerzen habe!», «Nur du kannst wissen, was du fühlst» und ähnliches, der soll sich die Anlässe und den Zweck dieser Redensarten besehen. «Krieg ist Krieg!» ist ja auch nicht ein Beispiel des Identitätsgesetzes.)

Der Fall läßt sich denken, in dem ich mich davon überzeugen *könnte*, daß ich zwei Hände habe. Normalerweise aber kann ich's *nicht*. «Aber du brauchst sie dir ja nur vor die Augen zu halten.»—Wenn ich *jetzt* zweifle, ob ich zwei Hände habe, dann brauche ich auch meinen Augen nicht zu trauen. (Ebensogut könnte ich dann meinen Freund fragen.)

Damit hängt zusammen, daß z.B. der Satz «Die Erde hat Millionen von Jahren existiert», einen klareren Sinn hat als der: «Die Erde hat in den letzten fünf Minuten existiert». Denn, wer das letztere behauptet, den würde ich fragen: «Auf welche Beobachtungen bezieht sich dieser Satz; und welche würden ihm entgegenstehen?»—während ich weiß, zu welchem Gedankenkreis und zu welchen Beobachtungen der erste Satz gehört.

«Ein neugeborenes Kind hat keine Zähne.»—«Eine Gans hat keine Zähne.»—«Eine Rose hat keine Zähne.»—Das letztere—möchte man sagen—ist doch offenbar wahr! Sicherer sogar, als daß eine Gans keine hat.—Und doch ist es nicht so klar. Denn wo sollte eine Rose Zähne haben? Die Gans hat keine in ihren Kiefern. Und sie hat natürlich auch keine in den Flügeln, aber das meint niemand, der sagt, sie habe keine Zähne.—Ja wie, wenn man sagte: Die Kuh kaut ihr Futter und düngt dann damit die Rose, also hat die Rose Zähne im Maul eines Tiers. Das wäre darum nicht absurd, weil man von vornherein gar nicht weiß, wo bei der Rose nach Zähnen zu suchen wäre. ((Zusammenhang mit 'Schmerzen im Körper des Andern'.))

Ich kann wissen, was der Andere denkt, nicht was ich denke.

«Sé lo que quiero, deseo, creo, siento...» (y así sucesivamente a través de todos los verbos psicológicos) es, o bien un sinsentido de filósofos, o bien *no* es un juicio a priori.

«Sé...» puede querer decir «No dudo...» —pero no quiere decir que la frase «Dudo...» sea *carente de sentido*, que la duda esté excluida lógicamente.

Decimos «Sé» cuando también podemos decir «Creo» o «Supongo»; cuando podemos convencernos de algo. (Pero quien me objete que a veces decimos «¡Sin duda debo saber si siento dolor!», «Sólo tú puedes saber lo que sientes» y cosas parecidas, debe tomar en consideración las ocasiones y la finalidad de estos modos de hablar. «¡La guerra es la guerra!» tampoco es un ejemplo del principio de identidad.)

Podemos imaginar el caso en que yo me *podría* convencer de que tengo dos manos. Pero normalmente *no* puedo. «Pero basta con que las tengas ante tu vista.»—Si *ahora* dudo de que yo tenga dos manos, entonces tampoco tengo por qué confiar en mis ojos. (Igualmente podría preguntarle a mi amigo.)

Con esto está conectado el hecho de que, por ejemplo, la oración «La Tierra ha existido desde hace millones de años» tiene un sentido más claro que: «La Tierra ha existido en los últimos cinco minutos». Pues a quien aseverara esto último, yo le preguntaría: «¿A qué observaciones se refiere esta proposición; y cuáles la contradirían?» —mientras que yo sé a qué área del pensamiento y a qué observaciones corresponde la primera proposición.

«Un niño recién nacido no tiene dientes.»—«Un ganso no tiene dientes.»—«Una rosa no tiene dientes.»—¡Esto último —quisiéramos decir— es evidentemente cierto! Es más seguro incluso que el que un ganso no tenga dientes.—Y, sin embargo, no está tan claro. Pues, ¿dónde habría de tener dientes la rosa? El ganso no tiene ningún diente en su mandíbula. Y, naturalmente, tampoco tiene ninguno en las alas, pero a eso no se refiere nadie que diga que el ganso no tiene dientes.—Qué tal si se dijera: la vaca mastica su alimento y ello sirve de abono a la rosa, por tanto la rosa tiene dientes en el hocico de un animal. Esto no sería absurdo por la razón de que no supiéramos de buenas a primeras dónde buscar los dientes en una rosa. ((Conexión con 'dolores en el cuerpo de otro'.))

Puedo saber lo que el otro piensa, no lo que yo pienso.

Es correcto decir «Sé lo que piensas», y falso: «Sé lo que pienso».

(Toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática.)

Es ist richtig zu sagen «Ich weiß, was du denkst», und falsch: «Ich weiß, was ich denke.»

(Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre.)

«Das Denken des Menschen geht im Innern des Bewußtseins in einer Abgeschlossenheit vor sich, gegen die jede physische Abgeschlossenheit ein Offen-da-liegen ist.»

Würden Menschen, die stets—etwa durch Beobachten des Kehlkopfs—die stillen Selbstgespräche des Andern lesen könnten,—würden die auch geneigt sein, das Bild von der gänzlichen Abgeschlossenheit zu gebrauchen?

Spräche ich laut zu mir selbst, in einer Sprache, die die Anwesenden nicht verstehen, so wären meine Gedanken ihnen verborgen.

Nehmen wir an, es gebe einen Menschen, der immer richtig erriete, was ich im Gedanken zu mir rede. (Wie es ihm gelingt, ist gleichgültig.) Aber was ist das Kriterium dafür, daß er es *richtig* errät? Nun, ich bin wahrheitsliebend und gestehe, er habe es richtig erraten.—Aber könnte ich mich nicht irren, kann mich mein Gedächtnis nicht täuschen? Und könnte es das nicht immer, wenn ich—ohne zu lügen—ausspreche, was ich bei mir gedacht habe?——Aber so scheint es ja, es komme gar nicht drauf an, 'was in meinem Innern vorgegangen ist'. (Ich mache hier eine Hilfskonstruktion.)

Für die Wahrheit des *Geständnisses*, ich hätte das und das gedacht, sind die Kriterien nicht die der wahrheitsgemäßen *Beschreibung* eines Vorgangs. Und die Wichtigkeit des wahren Geständnisses liegt nicht darin, daß es irgend einen Vorgang mit Sicherheit richtig wiedergibt. Sie liegt vielmehr in den besondern Konsequenzen, die sich aus einem Geständnis ziehen lassen, dessen Wahrheit durch die besonderen Kriterien der *Wahrhaftigkeit* verbürgt ist.

(Angenommen, daß die Träume uns wichtige Aufschlüsse über den Träumer geben können, so wäre das, was den Aufschluß gibt, die wahrhaftige Traumerzählung. Die Frage, ob den Träumer sein Gedächtnis täuscht, wenn er nach dem Erwachen den Traum berichtet, kann sich nicht erheben, es sei denn, wir führten ein gänzlich neues Kriterium für eine 'Übereinstimmung' des Berichts mit dem Traum ein, ein Kriterium, das hier eine Wahrheit von der Wahrhaftigkeit unterscheidet.)

Es gibt ein Spiel: 'Gedankenerraten'. Eine Variante davon wäre die: Ich mache dem A eine Mitteilung in einer Sprache, die B nicht versteht. B soll den Sinn der Mitteilung erraten.—Eine andere Variante: Ich

«El pensar del hombre se da en el interior de la conciencia en un encierro tal que cualquier encierro físico es, en comparación, un manifestarse-abiertamente.»

Si hubiera personas que siempre pudieran leer los soliloquios silenciosos de los demás —por ejemplo observando la laringe—, ¿estarían también inclinadas a usar la figura del encierro total?

Si me hablara en voz alta a mí mismo en una lengua que los presentes no entendieran, mis pensamientos les estarían ocultos.

Supongamos que hubiera una persona que siempre adivinara correctamente lo que yo me digo a mí mismo en el pensamiento. (Da igual cómo lo logra.) ¿Pero cuál es el criterio para determinar que lo adivina *correctamente*? Bueno, yo soy un hombre veraz y confieso que lo ha adivinado correctamente.—¿Pero no podría yo equivocarme, no me podría engañar la memoria? ¿Y no podría ser siempre así cuando expreso —sin mentir— lo que he pensado para mis adentros?——Pero parece que no importa en absoluto 'lo que ha ocurrido en mi interior'. (Aquí elaboro una construcción auxiliar.)

Los criterios para la verdad de la *confesión* de que he pensado esto y lo otro no son la *descripción* veraz de un proceso. Y la importancia de la confesión verdadera no radica en que reproduzca un proceso correctamente y con seguridad. Más bien radica en las consecuencias especiales que se pueden sacar de una confesión, cuya verdad está garantizada por los criterios especiales de la *veracidad*.

(Supongamos que los sueños nos pudieran proporcionar datos importantes sobre la persona que sueña; entonces, lo que proporcionaría el dato sería el relato veraz de los sueños. La pregunta de si a la persona que ha soñado la engaña su memoria cuando informa sobre el sueño al despertar, no puede plantearse, a menos que introdujéramos un criterio completamente nuevo para la 'concordancia' del informe con el sueño, un criterio que distinguiera en este caso la verdad de la veracidad.)

Hay un juego: 'adivinar pensamientos'. Una variante del mismo sería: le comunico a A algo en una lengua que B no entiende. B debe adivinar el sentido de la comunicación.— Otra variante: escribo una proposición que el otro no puede ver. Tiene que adivinar el texto de la misma o su sentido. —Otra más: me pongo a reconstruir un rompecabezas; el otro no lo puede ver, pero de vez en cuando adivina mis pensamientos y los expresa. Dice, por ejemplo: «¡Dónde está ahora esta pieza!»—«¡*Ahora* sé cómo ajustan!»—«No tengo ni idea de lo que corresponde aquí».—«El cielo es siempre lo más difícil», etcétera

schreibe einen Satz nieder, den der Andere nicht sehen kann. Er muß den Wortlaut oder den Sinn erraten.—Noch eine: Ich stelle ein Jig-Saw-Puzzle zusammen; der Andre kann mich nicht sehen, errät aber von Zeit zu Zeit meine Gedanken und spricht sie aus. Er sagt z.B.: «Wo ist nur dieses Stück!»—«*Jetzt* weiß ich, wie es paßt!»—«Ich habe keine Ahnung, was hierher gehört.»—«Der Himmel ist immer das schwerste» usf.—dabei aber brauche *ich* weder laut noch auch im Stillen zu mir selbst sprechen.

Alles das wäre Erraten von Gedanken; und wenn es tatsächlich nicht geschieht, so macht dies den Gedanken nicht verborgener als den physischen Vorgang, den man nicht wahrnimmt.

«Das *Innere* ist uns verborgen.»—Die Zukunft ist uns verborgen.—Aber denkt der Astronom so, wenn er eine Sonnenfinsternis berechnet?

Wen ich, mit offenbarer Ursache, sich in Schmerzen winden sehe, von dem denke ich nicht: seine Gefühle seien mir doch verborgen.

Wir sagen auch von einem Menschen, er sei uns durchsichtig. Aber es ist für diese Betrachtung wichtig, daß ein Mensch für einen andern ein völliges Rätsel sein kann. Das erfährt man, wenn man in ein fremdes Land mit gänzlich fremden Traditionen kommt; und zwar auch dann, wenn man die Sprache des Landes beherrscht. Man *versteht* die Menschen nicht. (Und nicht darum, weil man nicht weiß, was sie zu sich selber sprechen.) Wir können uns nicht in sie finden.

«Ich kann nicht wissen, was in ihm vorgeht» ist vor allem ein *Bild*. Es ist der überzeugende Ausdruck einer Überzeugung. Es gibt nicht die Gründe der Überzeugung an. *Sie* liegen nicht auf der Hand.

Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen.

Man kann sich ein Erraten der Absicht denken, ähnlich dem Gedankenerraten, aber auch ein Erraten dessen, was einer nun tatsächlich *tun wird*.

Zu sagen «Nur er kann wissen, was er beabsichtigt» ist Unsinn; zu sagen «Nur er kann wissen, was er tun wird» falsch. Denn die Vorhersage, die im Ausdruck meiner Absicht liegt (z. B. «Sowie es fünf Uhr schlägt, gehe ich nach Hause.») muß nicht zutreffen, und der Andere mag wissen, was wirklich geschehen wird.

Zweierlei aber ist wichtig: Daß der Andere in vielen Fällen meine Handlungen nicht vorhersagen kann, während ich sie in meiner Absicht vorhersehe. Und daß meine Vorhersage (im Ausdruck meiner Absicht) nicht auf der gleichen Grundlage ruht, wie seine Vorhersage meiner Handlung, und die Schlüsse, die aus diesen Vorhersagen zu ziehen, ganz verschieden sind.

—pero *yo* no tengo por qué estar hablándome a mí mismo ni en voz alta ni en silencio.

Todo esto sería adivinar pensamientos; y si esto de hecho no ocurre, no es porque el pensamiento esté más escondido que el acontecimiento físico que no se percibe.

«Lo *interno* nos está oculto.»—El futuro nos está oculto.—¿Pero piensa así el astrónomo que calcula un eclipse de sol?

Cuando veo a alguien revolcarse de dolores, con una causa manifiesta, no pienso: sus sentimientos me están, no obstante, ocultos.

También decimos de una persona que es transparente. Pero para estas consideraciones es importante que una persona pueda ser un completo enigma para otra. Eso es lo que se experimenta cuando uno llega a un país extraño con tradiciones completamente extrañas; e incluso cuando se domina la lengua del país. No se *entiende* a la gente. (Y no porque uno no sepa lo que se dicen a sí mismos.) No podemos reencontrarnos en ellos.

«No puedo saber lo que ocurre en él» es ante todo una *figura*. Es la expresión convincente de una convicción. No da las razones de la convicción. *Éstas* no están a mano.

Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender.

Podemos imaginar que se adivinen los propósitos, de modo parecido a como se adivinan los pensamientos, pero también podemos imaginar que se adivine lo que alguien realmente *hará*.

Decir «Sólo él puede saber lo que se propone» es un sinsentido; decir «Sólo él puede saber lo que hará» es falso. Pues la predicción que está contenida en la expresión de mi propósito (por ejemplo, «Tan pronto como den las cinco, me voy a casa») no tiene por qué resultar válida, y puede que el otro sepa lo que va a ocurrir realmente.

Pero hay dos cosas importantes: que en muchos casos el otro no puede predecir mis acciones, mientras que yo las preveo con mi propósito. Y que mi predicción (como expresión de mi propósito) no descansa sobre la misma base que su predicción de mi acción, y las conclusiones que saco de estas predicciones son completamente distintas.

Puedo estar tan *seguro* de lo que siente el otro como de cualquier hecho. No obstante, no por ello resultan ser las proposiciones «Está muy deprimido», «25 × 25 = 625» y «Tengo 60 años de edad» instrumentos semejantes. Es natural la explicación: la seguridad es en cada caso de distinto *género*.—Ésta parece señalar una diferencia psicológica. Pero la diferencia es lógica.

Ich kann der Empfindung des Andern so *sicher* sein, wie irgend eines Faktums. Damit aber sind die Sätze «Er ist schwer bedrückt», «25 × 25 = 625» und «Ich bin 60 Jahre alt» nicht zu ähnlichen Instrumenten geworden. Es liegt die Erklärung nahe: die Sicherheit sei von anderer *Art*.—Sie scheint auf einen psychologischen Unterschied zu deuten. Aber der Unterschied ist ein logischer.

«Aber schließt du eben nicht nur vor dem Zweifel die Augen, wenn du *sicher* bist?»—Sie sind mir geschlossen.

Bin ich weniger sicher, daß dieser Mann Schmerzen hat, als daß 2 × 2 = 4 ist?—Aber ist darum das erste mathematische Sicherheit?——'Mathematische Sicherheit' ist kein psychologischer Begriff.

Die Art der Sicherheit ist die Art des Sprachspiels.

«Seine Motive weiß nur er»—das ist ein Ausdruck dafür, daß wir *ihn* nach seinen Motiven fragen.—Ist er aufrichtig, so wird er sie uns sagen; aber ich brauche mehr als Aufrichtigkeit, um seine Motive zu erraten. Hier ist die Verwandtschaft mit dem Fall des *Wissens*.

Laß es dir aber *auffallen*, daß es so etwas gibt wie unser Sprachspiel: Das Motiv meiner Tat gestehen.

Die unsägliche Verschiedenheit aller der tagtäglichen Sprachspiele kommt uns nicht zum Bewußtsein, weil die Kleider unserer Sprache alles gleichmachen.

Das Neue (Spontane, 'Spezifische') ist immer ein Sprachspiel.

Was ist der Unterschied zwischen Motiv und Ursache?—Wie *findet* man das Motiv, und wie die Ursache?

Es gibt die Frage: «Ist das eine zuverlässige Art, die Motive des Menschen zu beurteilen?» Aber um so fragen zu können, müssen wir schon wissen, was es bedeutet: «das Motiv beurteilen»; und das lernen wir nicht, indem wir erfahren, was '*Motiv*' ist und was '*beurteilen*' ist.

Man beurteilt die Länge eines Stabes und kann eine Methode suchen, und finden, um sie genauer oder zuverlässiger zu beurteilen. Also—sagst du,—ist *was* hier beurteilt wird, unabhängig von der Methode des Beurteilens. Was Länge *ist* kann man nicht mittels der Methode der Längenbestimmung erklären.—Wer so denkt, macht einen Fehler. Welchen?—Zu sagen «Die Höhe des Mont Blanc hängt davon ab, wie man ihn besteigt», wäre seltsam. Und 'die Länge immer genauer messen', das will man damit vergleichen, näher und näher an ein Objekt heranzukommen. Aber es ist in gewissen Fällen klar, in gewissen *nicht*, was es heiße «näher an die Länge des Objekts herankommen». Was «die Länge bestimmen» heißt, lernt man nicht dadurch, daß man lernt, was *Länge*, und was *bestimmen* ist; sondern die Bedeutung des Wortes

«Pero ¿no te limitas justamente a cerrar tus ojos ante la duda cuando estás *seguro*?—Están cerrados.

¿Estoy menos seguro de que este hombre siente dolor que de que 2 × 2 = 4?—¿Pero es la primera por esta razón una certeza matemática?——'Certeza matemática' no es un concepto psicológico.

El género de certeza es el género de juego de lenguaje.

«Sus motivos sólo los sabe él» —esto es una expresión de que *le* preguntamos por sus motivos.—Si es sincero, nos los dirá; pero necesito más que sinceridad para adivinar sus motivos. En esto radica el parentesco con el caso del *saber*.

Pero deja que te *sorprenda* que haya algo como nuestro juego de lenguaje: confesar el motivo de mi acto.

No somos conscientes de la indescriptible diversidad de todos los juegos de lenguaje cotidianos porque los vestidos de nuestro lenguaje los igualan a todos.

Lo nuevo (espontáneo, 'específico') es siempre un juego de lenguaje.

¿Cuál es la diferencia entre motivo y causa?—¿Cómo se *halla* el motivo y cómo la causa?

Existe la pregunta: «¿Es esto un modo confiable de juzgar los motivos de la gente?». Pero para poder preguntar así debemos saber ya lo que significa: «juzgar los motivos»; y esto no lo aprendemos al averiguar lo que es '*motivo*' y lo que es '*juzgar*'.

Juzgamos cuál es la longitud de una vara y podemos buscar un método, y encontrarlo, para juzgarlo más exacta o más confiablemente. O sea —dices—, *lo que* aquí se juzga es independiente del método para juzgar. Lo que *es* la longitud no se puede explicar mediante el método de la determinación de longitudes.—Quien piensa así comete un error. ¿Cuál?—Decir «La altitud del Mont Blanc depende de cómo se lo escale» sería extraño. Y 'medir la longitud cada vez más exactamente' se quiere comparar con acercarse cada vez más a un objeto. Pero en algunos casos está claro, y en otros *no*, lo que significa «acercarse cada vez más a la longitud de un objeto». No se aprende lo que significa «determinar la longitud» aprendiendo lo que es *la longitud* y lo que es *determinar*; sino que el significado de la palabra «longitud» se aprende entre otras cosas aprendiendo lo que es determinar longitudes.

(Por eso tiene la palabra «metodología» un doble significado. Puede llamarse «investigación metodológica» a una investigación física, pero también a una investigación conceptual.)

«Länge» lernt man u. a. dadurch, daß man lernt, was Längenbestimmung ist.

(Darum hat das Wort «Methodologie» eine doppelte Bedeutung. «Methodologische Untersuchung» kann man eine physikalische Untersuchung nennen, aber auch eine begriffliche.)

Von der Sicherheit, vom Glauben möchte man manchmal sagen, sie seien Tönungen des Gedankens; und es ist wahr: sie haben einen Ausdruck im *Ton* der Rede. Denk aber nicht an sie, als 'Gefühle' beim Sprechen, oder Denken!

Frag nicht: «Was geht da in uns vor, wenn wir sicher sind,...?» sondern: Wie äußert sich 'die Sicherheit, daß es so ist' in dem Handeln des Menschen?

«Du kannst zwar über den Seelenzustand des Andern völlige Sicherheit haben, aber sie ist immer nur eine subjektive, keine objektive.»—Diese beiden Wörter deuten auf einen Unterschied zwischen Sprachspielen.

Es kann ein Streit darüber entstehen, welches das richtige Resultat einer Rechnung ist (z.B. einer längeren Addition). Aber so ein Streit entsteht selten und ist von kurzer Dauer. Er ist, wie wir sagen, 'mit Sicherheit' zu entscheiden.

Es kommt zwischen den Mathematikern, im allgemeinen, nicht zum Streit über des Resultat einer Rechnung. (Das ist eine wichtige Tatsache.)—Wäre es anders, wäre z.B. der eine überzeugt, eine Ziffer habe sich unvermerkt geändert, oder das Gedächtnis habe ihn, oder den Andern getäuscht, ect., etc.,—so würde es unsern Begriff der 'mathematischen Sicherheit' nicht geben.

Es könnte dann noch immer heißen: «Wir können zwar nie *wissen* was das Resultat einer Rechnung ist, aber sie hat dennoch immer ein ganz bestimmtes Resultat. (Gott weiß es.) Die Mathematik ist allerdings von der höchsten Sicherheit,—wenn wir auch nur ein rohes Abbild von ihr besitzen.»

Aber will ich etwa sagen, die Sicherheit der Mathematik beruhe auf der Zuverlässigkeit von Tinte und Papier? *Nein*. (Das wäre ein Circulus vitiosus.)—Ich habe nicht gesagt, *warum* es zwischen den Mathematikern nicht zum Streit kommt, sondern nur, *daß* es nicht zum Streit kommt.

Es ist wohl wahr, daß man mit gewissen Arten von Papier und Tinte nicht rechnen könnte, wenn sie nämlich gewissen seltsamen Änderungen unterworfen wären,—aber daß sie sich ändern, könnte ja doch nur wieder durch das Gedächtnis und den Vergleich mit andern Rechenmitteln sich ergeben. Und wie prüft man diese wieder?

De la seguridad, de la creencia quisiéramos decir a veces que son tonos del pensamiento; y es verdad: tienen una expresión en el *tono* del discurso. ¡Pero no pienses en ellos como en 'sentimientos' que se dan al hablar o al pensar!

No preguntes: «¿Qué ocurre dentro de nosotros cuando estamos seguros de que...?», sino: «¿Cómo se manifiesta 'la certeza de que es así' en el actuar de la gente?».

«Aunque puedes tener una absoluta seguridad sobre el estado anímico del otro, ella sólo es siempre una seguridad subjetiva, no objetiva.»—Estas dos palabras señalan una diferencia entre juegos de lenguaje.

Puede surgir una disputa acerca de cuál es el resultado correcto de un cálculo (por ejemplo, en el caso de una suma larga). Pero una disputa así surge raras veces y es de poca duración. Se puede decidir, como decimos, 'con seguridad'.

Entre los matemáticos, en general, no surgen disputas acerca del resultado de un cálculo. (Esto es un hecho importante.)—Si fuera de otro modo, si, por ejemplo, alguien estuviera convencido de que una cifra se transformó imperceptiblemente o de que la memoria lo engañó a él o al otro, etcétera —no existiría nuestro concepto de 'seguridad matemática'.

En tal caso, todavía podría decirse: «Aunque no podemos *saber* cuál es el resultado de un cálculo, no obstante, éste siempre tendrá un resultado totalmente determinado. (Dios lo sabe.) La matemática es, en todo caso, de la máxima seguridad —si bien nosotros poseemos sólo una representación burda de ella».

¿Pero acaso quiero decir que la seguridad de la matemática descansa en la fiabilidad de la tinta y el papel? *No*. (Esto sería un círculo vicioso.)—No he dicho *por qué* no surgen disputas entre los matemáticos, sino sólo *que* no surgen disputas.

Claro que es verdad que con cierta clase de papel y tinta no se podría calcular, esto es, si estuvieran sometidos a ciertas transformaciones peculiares —pero sólo podría constatarse que se transforman a través de la memoria y de la comparación con otros instrumentos de cálculo. ¿Y cómo se comprueban éstos a su vez?

Lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos decir— son *formas de vida*.

¿Tiene sentido decir que en general los seres humanos coinciden con respecto a sus juicios sobre el color? ¿Cómo sería si fuera de otro modo?—Éste diría que la flor es roja, aquel que es azul, etcétera.—Pero,

Das Hinzunehmende, Gegebene—könnte man sagen—seien *Lebensformen.*

Hat es Sinn, zu sagen, die Menschen stimmen in bezug auf ihre Farburteile im allgemeinen überein? Wie wäre es, wenn's anders wäre?—Dieser würde sagen, die Blume sei rot, die Jener als blau anspricht, etc., etc.—Aber mit welchem Recht könnte man dann die Wörter «rot» und «blau» dieser Menschen *unsere* 'Farbwörter' nennen?

Wie würden sie lernen, jene Wörter zu gebrauchen? Und ist das Sprachspiel, welches sie lernen, noch das, was wir den Gebrauch der 'Farbnamen' nennen? Es gibt hier offenbar Gradunterschiede.

Aber diese Überlegung muß auch für die Mathematik gelten. Gäbe es die volle Übereinstimmung nicht, so würden die Menschen auch nicht die Technik lernen, die wir lernen. Sie wäre von der unsern mehr oder weniger verschieden, auch bis zur Unkenntlichkeit.

«Die mathematische Wahrheit ist doch unabhängig davon, ob die Menschen sie erkennen oder nicht!»—Gewiß: Die Sätze «Die Menschen glauben, daß 2 × 2=4 ist» und «2 × 2 = 4» haben nicht den gleichen Sinn. Dieser ist ein mathematischer Satz, jener, wenn er überhaupt einen Sinn hat, kann etwa heißen, daß die Menschen auf den mathematischen Satz *gekommen* sind. Die beiden haben gänzlich verschiedene *Verwendung.*—Aber was würde nun *das* heißen: «Wenn auch alle Menschen glaubten, 2 × 2 sei 5, so wäre es doch 4.»—Wie sähe denn das aus, wenn alle Menschen dies glaubten?—Nun, ich könnte mir etwa vorstellen, sie hätten einen anderen Kalkül, oder eine Technik, die wir nicht «rechnen» nennen würden. Aber wäre das *falsch*? (Ist eine Königskrönung *falsch*? Sie könnte, von uns verschiedenen, Wesen höchst seltsam erscheinen.)

Mathematik ist freilich, in einem Sinne, eine Lehre,—aber doch auch ein *Tun*. Und 'falsche Züge' kann es nur als Ausnahme geben. Denn würde, was wir jetzt so nennen, die Regel, so wäre damit das Spiel aufgehoben, worin sie falsche Züge sind.

«Wir lernen Alle das gleiche Einmaleins.» Das könnte wohl eine Bemerkung über den Arithmetik-Unterricht an unsern Schulen sein,—aber auch eine Feststellung über den Begriff des Einmaleins. («In einem Pferderennen laufen die Pferde, im allgemeinen, so schnell sie nur können.»)

Es gibt Farbenblindheit und Mittel, sie festzustellen. In den Farbaussagen der normal Befundenen herrscht, im allgemeinen, volle Übereinstimmung. Das charakterisiert den Begriff der Farbaussagen.

Diese Übereinstimmung gibt es im allgemeinen nicht in der Frage, ob eine Gefühlsäußerung echt oder unecht ist.

entonces, ¿con qué derecho podríamos decir que las palabras «rojo» y «azul» de esos hombres son *nuestros* 'términos cromáticos'?—

¿Cómo aprenderían a usar esas palabras? ¿Y el juego de lenguaje que aprenden es todavía lo que llamamos el uso de 'nombres de colores'? Aquí hay evidentemente diferencias de grado.

Pero estas reflexiones también deben ser válidas para la matemática. Si no hubiera ese acuerdo completo, la gente tampoco aprendería la técnica que aprendemos. Sería distinta de la nuestra en mayor o menor medida, incluso hasta llegar a ser irreconocible.

«¡La verdad matemática es ciertamente independiente de que los seres humanos la conozcan o no!»—Sin duda: las proposiciones «Los seres humanos creen que 2 × 2= 4» y «2 × 2= 4» no tienen el mismo sentido. Ésta es una proposición matemática, aquélla, si tiene algún sentido, puede significar más o menos que los seres humanos han *llegado* a esa proposición matemática. Ambas tienen un *empleo* completamente distinto.—¿Pero qué querría decir *esto*: «Incluso si todos los seres humanos creyeran que 2 × 2 es 5, no obstante sería 4»?—¿Cómo sería si todos los seres humanos creyeran esto?—Bueno, yo podría imaginarme que tuvieran otro cálculo o una técnica que nosotros no llamaríamos «calcular». ¿Pero sería esto *falso*? (¿Es *falsa* la coronación de un rey? A seres distintos de nosotros les podría parecer muy singular.)

Naturalmente, la matemática es, en cierto sentido, una doctrina —pero también un *hacer*. Y las 'jugadas falsas' sólo pueden darse como excepción. Pues si lo que ahora llamamos así fuera la regla, entonces se habría suprimido el juego en el que son jugadas falsas.

«Todos aprendemos la misma tabla de multiplicar.» Esto podría ser ciertamente una observación sobre la clase de aritmética en nuestras escuelas —pero también podría ser una constatación sobre el concepto de tabla de multiplicar. («En una carrera de caballos, los caballos galopan, en general, tan rápido como pueden.»)

Hay ceguera para los colores y hay medios para constatarla. En los enunciados sobre colores que hace la gente considerada normal domina, por lo general, completa concordancia. Esto caracteriza el concepto de enunciado sobre colores.

Esta concordancia no existe en general acerca de la cuestión de si una manifestación de sentimientos es auténtica o no.

Estoy seguro, *seguro*, de que él no disimula; pero un tercero no lo está. ¿Lo puedo convencer siempre? Y, si no es así, ¿comete él un error conceptual o de observación?

Ich bin sicher, *sicher*, daß er sich nicht verstellt; aber ein Dritter ist's nicht. Kann ich ihn immer überzeugen? Und wenn nicht, macht er dann einen Denk- oder Beobachtungsfehler?

«Du verstehst ja nichts!»—so sagt man, wenn Einer anzweifelt, was wir klar als echt erkennen,—aber wir können nichts beweisen.

Gibt es über die Echtheit des Gefühlsausdrucks ein 'fachmännisches' Urteil?—Es gibt auch da Menschen mit 'besserem' und Menchen mit 'schlechterem' Urteil.

Aus dem Urteil des besseren Menschenkenners werden, im allgemeinen, richtigere Prognosen hervorgehen.

Kann man Menschenkenntnis lernen? Ja; Mancher kann sie lernen. Aber nicht durch einen Lehrkurs, sondern durch '*Erfahrung*'.—Kann ein Andrer dabei sein Lehrer sein? Gewiß. Er gibt ihm von Zeit zu Zeit den richtigen *Wink*.—So schaut hier das 'Lernen' und das 'Lehren' aus.—Was man erlernt, ist keine Technik; man lernt richtige Urteile. Es gibt auch Regeln, aber sie bilden kein System, und nur der Erfahrene kann sie richtig anwenden. Unähnlich den Rechenregeln.

Das Schwerste ist hier, die Unbestimmtheit richtig und unverfälscht zum Ausdruck zu bringen.

«Die Echtheit des Ausdrucks läßt sich nicht beweisen; man muß sie fühlen.»—Wohl,—aber was geschieht nun weiter mit diesem Erkennen der Echtheit? Wenn Einer sagt «Voila ce que peut dire un coeur vraiment épris»—und wenn er auch einen Andern zu seiner Ansicht brächte,—welche weiteren Folgen hat es? Oder hat es keine, und *endet* das Spiel damit, daß dem Einen schmeckt, was dem Andern nicht schmeckt?

Es gibt wohl *Folgen*, aber sie sind diffuser Art. Erfahrung, also mannigfaltige Beobachtung, kann sie lehren; und man kann sie audi nicht allgemein formulieren, sondern nur in verstreuten Fällen ein richtiges, fruchtbares, Urteil fällen, eine fruchtbare Verbindung feststellen. Und die allgemeinsten Bemerkungen ergeben höchstens, was wie die Trümmer eines Systems aussieht.

Man kann wohl durch die Evidenz davon überzeugt werden, daß Einer sich in dem und dem Seelenzustand befinde, daß er z.B. sich nicht verstelle. Aber es gibt hier auch 'unwägbare' Evidenz.

Die Frage ist: Was *leistet* die unwägbare Evidenz?

Denk, es gäbe unwägbare Evidenz für die chemische ~~Struktur~~ (das Innere) eines Stoffes, so müßte sie sich doch nun durch gewisse *wägbare* Folgen als Evidenz erweisen.

(Unwägbare Evidenz könnte Einen davon überzeugen, dies Bild sei echter... Aber dies *kann* sich auch dokumentarisch als richtig erweisen.)

«No entiendes nada!» —así decimos cuando alguien pone en duda lo que nosotros reconocemos claramente como auténtico —pero no podemos demostrar nada.

¿Hay juicios 'expertos' sobre la autenticidad de una expresión de sentimientos?—También en este caso hay personas con capacidad de juicio 'mejor' o 'peor'.

Del juicio hecho por un mejor conocedor de los hombres saldrán, por lo general, prognosis más correctas.

¿Puede aprenderse el conocer a los hombres? Sí; algunos pueden aprenderlo. Pero no tomando lecciones, sino a través de la '*experiencia*'.—¿Puede ser otro nuestro maestro en esto? Sin duda. De vez en cuando nos hace la *advertencia* correcta.—Así son aquí 'aprender' y 'enseñar'.—Lo que se aprende no es una técnica; se aprende a hacer juicios correctos. También hay reglas, pero no constituyen un sistema, y sólo el experto puede aplicarlas correctamente. A diferencia de las reglas de cálculo.

Lo más difícil aquí es poder expresar la indeterminación correctamente y sin adulteración.

«La autenticidad de la expresión no puede demostrarse; hay que sentirla.»—De acuerdo —¿pero qué más pasa con este reconocimiento de la autenticidad? Si alguien dice «*Voilà ce que peut dire un coeur vraiment épris*» —y si también pudiera convencer de esta opinión a otra persona—, ¿qué consecuencias tendría esto? ¿O no tiene ninguna, y el juego *termina* con que a uno le gusta lo que al otro no?

Hay ciertamente *consecuencias*, pero son de tipo difuso. La experiencia, o sea la observación variada, las puede enseñar; y tampoco se puede formularlas de manera general, sino que sólo en casos dispersos se puede emitir un juicio correcto, fructífero, se puede constatar una conexión fructífera. Y las observaciones más generales proporcionan a lo sumo lo que aparece como las ruinas de un sistema.

Ciertamente es posible convencerse, por medio de pruebas, de que alguien se encuentra en tal o cual estado anímico, por ejemplo, que no disimula. Pero aquí también hay pruebas 'imponderables'.

La cuestión es: ¿qué *efectúan* las pruebas imponderables?

Supón que hubiera pruebas imponderables de la estructura química (el interior) de una sustancia; con todo tendrían que mostrarse como tales pruebas a través de ciertas consecuencias *ponderables*.

(Las pruebas imponderables pueden convencer a alguien de que esta figura es auténtica... Pero esto también *puede* resultar ser correcto por medios documentales.)

Zur unwägbaren Evidenz gehören die Feinheiten des Blicks, der Gebärde, des Tons.

Ich mag den echten Blick der Liebe erkennen, ihn vom verstellten unterscheiden (und natürlich kann es hier eine 'wägbare' Bekräftigung meines Urteils geben). Aber ich mag gänzlich unfähig sein, den Unterschied zu beschreiben. Und das nicht darum, weil die mir bekannten Sprachen dafür keine Wörter haben. Warum führe ich denn nicht einfach neue Wörter ein?—Wäre ich ein höchst talentierter Maler, so wäre es denkbar, daß ich in Bildern den echten Blick und den geheuchelten darstellte.

Frag dich: Wie lernt der Mensch einen 'Blick' für etwas kriegen? Und wie läßt sich ein solcher Blick verwenden?

Verstellung ist natürlich nur ein besonderer Fall davon, daß einer, z.B., eine Schmerzäußerung von sich gibt und nicht Schmerzen hat. Wenn dies überhaupt möglich ist, warum sollte denn dabei immer Verstellung statthaben,—dieses sehr spezielle Muster auf dem Band des Lebens?

Ein Kind muß viel lernen, ehe es sich verstellen kann. (Ein Hund kann nicht heucheln, aber er kann auch nicht aufrichtig sein.)

Ja es könnte ein Fall eintreten, in welchem wir sagen würden: «Dieser *glaubt*, sich zu verstellen.»

12

Wenn die Begriffsbildung sich aus Naturtatsachen erklären läßt, sollte uns dann nicht, statt der Grammatik, dasjenige interessieren, was ihr in der Natur zugrunde liegt?—Uns interessiert wohl auch die Entsprechung von Begriffen mit sehr allgemeinen Naturtatsachen. (Solchen, die uns ihrer Allgemeinheit wegen meist nicht auffallen.) Aber unser Interesse fällt nun nicht auf diese möglichen Ursachen der Begriffsbildung zurück; wir betreiben nicht Naturwissenschaft; auch nicht Naturgeschichte,—da wir ja Naturgeschichtliches für unsere Zwecke auch erdichten können.

Ich sage nicht: Wären die und die Naturtatsachen anders, so hätten die Menschen andere Begriffe (im Sinne einer Hypothese). Sondern: Wer glaubt, gewisse Begriffe seien schlechtweg die richtigen, wer andere hätte. sähe eben etwas nicht ein, was wir einsehen,—der möge sich gewisse sehr allgemeine Naturtatsachen anders vorstellen, als wir sie gewohnt sind, und andere Begriffsbildungen als die gewohnten werden ihm verständlich werden.

Entre las pruebas imponderables se cuentan las sutilezas de la mirada, del gesto, del tono de la voz.

Puedo reconocer la mirada auténtica del amor, distinguirla de la falsa (y naturalmente puede haber aquí una confirmación 'ponderable' de mi juicio). Pero puedo ser completamente incapaz de describir la diferencia. Y esto no es por la razón de que las lenguas que conozco carecen de las palabras para ello. ¿Por qué no introduzco simplemente nuevas palabras?—Si yo fuera un pintor de extraordinario talento, sería imaginable que pudiera representar en figuras la mirada auténtica y la hipócrita.

Pregúntate: ¿cómo aprende un ser humano a tener 'buen ojo' para algo? ¿Y cómo se puede emplear ese buen ojo?

El disimulo naturalmente sólo es un caso particular de que alguien, por ejemplo, profiera manifestaciones de dolor y no sienta dolor. Si esto es posible, ¿por qué debería darse siempre disimulo en tales casos —esta figura tan especial en la cinta de la vida?

Un niño debe aprender muchas cosas antes de poder disimular. (Un perro no puede ser hipócrita, pero tampoco puede ser sincero.)

Incluso podría darse un caso en que dijéramos: «Éste *cree* disimular».

12

Si la formación de conceptos se puede explicar a partir de hechos naturales, ¿no nos debería interesar entonces, en vez de la gramática, lo que subyace a ella en la naturaleza?—Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales. (Con aquellos que debido a su generalidad no suelen llamar nuestra atención.) Pero resulta que nuestro interés no se retrotrae hasta esas causas posibles de la formación de conceptos; no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural —dado que también nos podríamos inventar una historia natural para nuestras finalidades.

No digo: si tales y cuales hechos naturales fueran distintos, los seres humanos tendrían otros conceptos (en el sentido de una hipótesis). Sino: quien crea que ciertos conceptos son los correctos sin más; que quien tuviera otros no apreciaría justamente algo que nosotros apreciamos —que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta a la que estamos acostumbrados, y le serán comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales.

Vergleiche einen Begriff mit einer Malweise: Ist denn auch nur unsere Malweise willkürlich? Können wir nach Belieben eine wählen? (z.B. die der Ägypter). Oder handelt sich's da nur um hübsch und häßlich?

13

Wenn ich sage «Vor einer halben Stunde war er da»—nämlich aus der Erinnerung—so ist das nicht die Beschreibung eines gegenwärtigen Erlebnisses.

Erinnerungs*erlebnisse* sind Begleiterscheinungen des Erinnerns.

Erinnern hat keinen Erlebnisinhalt.—Ist das nicht doch durch Introspektion zu erkennen? Zeigt *sie* nicht eben, daß nichts da ist, wenn ich nach einem Inhalt ausschaue?—Das könnte sie doch nur von Fall zu Fall zeigen. Und sie kann mir doch nicht zeigen, was das Wort «erinnern» bedeutet, *wo* also nach einem Inhalt zu suchen wäre!

Die *Idee* von einem Inhalt des Erinnerns erhalte ich nur durch ein Vergleichen der psychologischen Begriffe. Es ist ähnlich dem Vergleichen zweier *Spiele*. (Fußball hat *Tore*, Völkerball nicht.)

Könnte man sich diese Situation denken: Einer erinnert sich zum ersten Mal im Leben an etwas und sagt: «Ja, jetzt weiß ich, was 'Erinnern' ist, wie erinnern *tut*.»—Wie weiß er, daß dies Gefühl 'Erinnern' ist? Vergleiche: «Ja, jetzt weiß ich, was 'bremseln' ist!» (er hat etwa zum erstenmal einen elektrischen Schlag gekriegt).—Weiß er, daß es Erinnern ist, weil es durch Vergangenes hervorgerufen wurde? Und wie weiß er, was Vergangenes ist? Den Begriff des Vergangenen lernt ja der Mensch, indem er sich erinnert.

Und wie wird er in Zukunft wieder wissen, wie erinnern tut?

(Dagegen könnte man vielleicht von einem Gefühl «Lang, lang ist's her» reden, denn es gibt einen Ton, eine Gebärde, die gewissen Erzählungen aus vergangenen Tagen angehören.)

14

Die Verwirrung und Öde der Psychologie ist nicht damit zu erklären, daß sie eine «junge Wissenschaft» sei; ihr Zustand ist mit dem der Physik z.B. in ihrer Frühzeit nicht zu vergleichen. (Eher noch mit dem gewisser Zweige der Mathematik. Mengenlehre.) Es bestehen nämlich, in

Compárese un concepto con un modo de pintar: ¿es también nuestro modo de pintar arbitrario? ¿Podemos escoger uno a discreción? (por ejemplo, el de los egipcios). ¿O se trata aquí sólo de lo que es bonito y feo?

13

Si digo «Hace media hora él estaba allí» —basándome, pues, en el recuerdo—, esto no es la descripción de una vivencia presente.

Las *vivencias* mnémicas son fenómenos concomitantes del recordar.

Recordar no tiene contenido vivencial.—¿Acaso no se puede reconocer esto por introspección? ¿No muestra *ésta* precisamente que no hay nada allí cuando busco un contenido?—Esto sólo lo podría mostrar en algunos casos. Y no me puede mostrar ciertamente lo que significa la palabra «recordar», es decir, ¡*dónde* habría que buscar ese contenido!

La *idea* de un contenido del recordar me viene sólo por una comparación entre los conceptos psicológicos. Es parecido a la comparación entre dos *juegos*. (En el fútbol hay *goles*, en el voleibol no.)

¿Podríamos imaginar esta situación: alguien se acuerda por primera vez en su vida de algo y dice: «Sí, ahora sé lo que es 'recordar', lo que *hace* el recordar»?—¿Cómo sabe él que este sentimiento es 'recordar'? Compárese con: «Sí, ahora sé lo que es 'sentir hormigueo' (por ejemplo, por primera vez ha sufrido un electrochoque).—¿Sabe él que lo que ha sentido es el recordar porque ha sido producido por algo pasado? ¿Y cómo sabe lo que es algo pasado? Justamente el concepto de algo pasado lo aprende el ser humano al recordar.

¿Y cómo volverá a saber en el futuro cómo se hace el recordar?

(En contra de esto se podría mencionar quizás el sentimiento de «Hace mucho, mucho tiempo», pues da lugar a un tono de la voz, a unos gestos, que corresponden a ciertas narraciones de tiempos pasados.)

14

La confusión y esterilidad de la psicología no se puede explicar por el hecho de que es una «ciencia joven»; no se puede comparar su estado, por ejemplo, con el de la física en sus comienzos. (En todo caso más bien con el de ciertas ramas de la matemática. Teoría de conjuntos.)

der Psychologie, experimentelle Methoden *und Begriffsverwirrung*. (Wie im andern Fall Begriffsverwirrung und Beweismethoden.)

Das Bestehen der experimentellen Methode läßt uns glauben, wir hätten das Mittel, die Probleme, die uns beunruhigen, loszuwerden; obgleich Problem und Methode windschief aneinander vorbeilaufen.

Es ist für die Mathematik eine Untersuchung möglich, ganz analog unsrer Untersuchung der Psychologie. Sie ist ebensowenig eine *mathematische* wie die andere eine psychologische. In ihr wird *nicht* gerechnet, sie ist also, z.B., nicht Logistik. Sie könnte den Namen einer Untersuchung der 'Grundlagen der Mathematik' verdienen.

En efecto, en psicología existen métodos experimentales y *confusión conceptual*. (Así como en el otro caso mencionado existen confusión conceptual y métodos de demostración.)

La presencia del método experimental nos hace creer que ya disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; cuando en realidad problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse.

Para la matemática es posible una investigación totalmente análoga a nuestra investigación de la psicología. Es tan poco una investigación *matemática* como la otra lo es psicológica. En ella *no* se calcula, por lo cual no es, por ejemplo, logística. Podría merecer el nombre de una investigación de los 'fundamentos de la matemática'.

ÜBER GEWISSHEIT
SOBRE LA CERTEZA

Traducción y notas de
JOSEP LLUÍS PRADES *y* VICENT RAGA

VORWORT

Was wir hier veröffentlichen, gehört in die letzten anderthalb Jahre von Wittgensteins Leben. Mitte 1949 besuchte er auf Norman Malcolms Einladung hin die Vereinigten Staaten; er wohnte in dessen Haus in Ithaca. Malcolm gab ihm neuen Antrieb sich mit Moores 'defence of common sense' (Verteidigung des gesunden Menschenverstands) zu beschäftigen, d.h. mit seiner Behauptung, von einer Anzahl von Sätzen *wisse* er mit Sicherheit, daß sie wahr seien; z.B.: «Hier ist eine Hand—und hier eine zweite», «Die Erde bestand lange Zeit vor meiner Geburt» und «Ich habe mich niemals weit von der Erdoberfläche entfernt». Der erste dieser Sätze ist aus Moores 'Proof of the External World', die beiden andern aus seiner Schrift 'Defence of Common Sense'; diese hatte Wittgenstein schon seit langem interessiert, und er hatte zu Moore gesagt dies sei sein bester Aufsatz. Moore stimmte dem zu. Das Buch, das wir hier vorlegen, enthält alles, was Wittgenstein von jener Zeit bis zu seinem Tod zu diesem Thema schrieb. Es besteht ganz aus ersten Aufzeichnungen; er kam nicht mehr dazu, dieses Material zu sichten und zu überarbeiten.

Die Aufzeichnungen gliedern sich in vier Teile; wir haben die Aufteilung bei § 65 (S. 10), § 192 (S. 27) und § 299 (S. 38) angezeigt. Der unseres Erachtens früheste Teil stand—ohne Datenangabe—auf zwanzig losen Blättern linierten Kanzleipapiers. Diese hinterließ Wittgenstein in seinem Zimmer in G. E. M. Anscombes Haus in Oxford, wo er (abgesehen von einer Fahrt nach Norwegen im Herbst) von April 1950 bis Februar 1951 wohnte. Ich (G. E. M. A.) habe den Eindruck, daß er sie in Wien geschrieben hatte, wo er sich von Weihnachten 1949 bis zum folgenden März aufhielt; aber ich kann mich jetzt nicht daran erinnern, worauf dieser Eindruck zurückgeht. Das übrige fand sich in kleinen Notizbüchern und enthält

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ORIGINAL ALEMANA

Lo que aquí publicamos pertenece al último año y medio de la vida de Wittgenstein. Hacia la mitad de 1949, visitó Estados Unidos por invitación de Norman Malcolm, residiendo en la casa de éste en Ithaca. Malcolm reavivó su interés por «Defence of Common Sense» de Moore. Es decir, por la pretensión de *saber* con seguridad que una serie de proposiciones son verdaderas, por ejemplo: «Aquí hay una mano y aquí hay otra», «La Tierra existía desde mucho antes de mi nacimiento» y «Nunca me he alejado mucho de la superficie terrestre». La primera de éstas se encuentra en «Proof of the External World», de Moore; las otras dos en su «Defence of Common Sense»; estos artículos habían interesado a Wittgenstein durante mucho tiempo y le había dicho a Moore que el último era su mejor ensayo. Moore se mostró de acuerdo. El libro que presentamos contiene todo lo que Wittgenstein escribió sobre el tema desde aquella época hasta su muerte. Se trata de un conjunto de notas que no son sino un primer borrador; no vivió lo suficiente como para seleccionar y corregir este material.

Las notas están ordenadas en cuatro partes; hemos indicado las divisiones correspondientes en los §§ 65, 192 y 299. Creemos que constituiría la primera parte —sin indicación de fechas— lo que se escribió en veinte hojas sueltas de papel pautado. Wittgenstein las dejó en la habitación que ocupaba en casa de G. E. M. Anscombe en Oxford, en la que vivió desde abril de 1950 a febrero de 1951, con excepción de un viaje a Noruega durante el otoño. Tengo (G. E. M. A.) la impresión de que las había escrito en Viena, donde había estado desde las navidades anteriores hasta el mes de marzo, aunque ahora no puedo recordar el fundamento de esa impresión. El resto procede de pequeños cuadernos de notas en los que sí hay fechas; de hecho,

Daten; gegen Ende ist das Datum der Niederschrift sogar immer angegeben. Die letzte Eintragung liegt zwei Tage vor seinem Tod am 29. April 1951. Wir haben die Daten ganz so belassen, wie sie in den Manuskripten erscheinen. Die Numerierung der einzelnen Abschnitte jedoch rührt von den Herausgebern her.

Es schien angemessen, diese Arbeit für sich zu veröffentlichen. Sie ist keine Auswahl; in Wittgensteins Notizbüchern erscheint sie als gesondertes Thema, mit dem er sich anscheinend in vier voneinander getrennten Perioden während jener anderthalb Jahre befaßte. Die Arbeit stellt eine einzige zusammenhängende Behandlung ihres Gegenstandes dar.

G. E. M. ANSCOMBE
G. H. VON WRIGHT

hacia el final siempre se da la fecha de lo escrito. La última anotación fue hecha dos días antes de su muerte, el 29 de abril de 1951. Aunque hemos dejado las fechas tal y como aparecen en los manuscritos, la numeración de los parágrafos ha sido realizada por los editores.

Se ha creído conveniente publicar este trabajo de forma independiente. No se trata de una selección; aparece como un tema individualizado en los cuadernos de notas de Wittgenstein y se dedicó a él, aparentemente, en cuatro períodos distintos de tiempo a lo largo del año y medio al que hemos aludido. El tratado constituye un tratamiento coherente de los problemas de los que se ocupa.

G. E. M. ANSCOMBE
G. H. VON WRIGHT

1. Wenn du weißt, daß hier eine Hand[1] ist, so geben wir dir alles übrige zu.

(Sagt man, der und der Satz lasse sich nicht beweisen, so heißt das natürlich nicht, daß er sich nicht aus andern herleiten läßt; jeder Satz läßt sich aus andern herleiten. Aber diese mögen nicht sicherer sein, als er selbst.) (Dazu eine komische Bemerkung H. Newmans.)

2. Daß es mir—oder Allen—so *scheint*, daraus folgt nicht, daß es so *ist*. Wohl aber läßt sich fragen, ob man dies sinnvoll bezweifeln kann.

3. Wenn z. B. jemand sagt «Ich weiß nicht, ob da eine Hand ist», so könnte man ihm sagen «Schau näher hin».—Diese Möglichkeit des Sichüberzeugens gehört zum Sprachspiel. Ist einer seiner wesentlichen Züge.

4. «Ich weiß, daß ich ein Mensch bin.» Um zu sehen, wie unklar der Sinn des Satzes ist, betrachte seine Negation. Am ehesten noch könnte man ihn so auffassen: «Ich weiß, daß ich die menschlichen Organe habe.» (Z. B. ein Gehirn, welches doch noch niemand gesehen hat.) Aber wie ist es mit einem Satze wie «Ich weiß, daß ich ein Gehirn habe»? Kann ich ihn bezweifeln? Zum *Zweifeln* fehlen mir

---

[1] S. G. E. Moore, «Proof of an External World», in *Proceedings of the British Academy* 1939; «A Defence of Common Sense» in *Contemporary British Philosophy, and Series;* J. Muirhead Herausg. 1925. Beide Schriften sind auch zu finden in Moores *Philosophical Papers*, London, George Allen and Unwin 1959. *Herausg.*

1. Si sabes que aquí hay una mano,[1] te concederemos todo lo demás.

(Por supuesto, decir que una proposición semejante no puede ser probada no significa que no pueda ser derivada de otras proposiciones; cualquier proposición puede derivarse de otras. Pero puede suceder que éstas no sean más seguras que aquélla.) (J. H. Newman hizo una observación curiosa a este respecto.)

2. Del hecho de que a mí —o a todos— me *parezca* así no se sigue que *sea* así.

Sin embargo, es posible preguntarse si tiene sentido dudar de ello.

3. Si, por ejemplo, alguien dice: «No sé si ahí hay una mano» se le puede decir «Mire más de cerca». —Esta posibilidad de asegurarse pertenece al juego de lenguaje. Es uno de sus rasgos esenciales.

4. «Sé que soy un hombre.» Para darnos cuenta de lo poco claro que es el sentido de esta proposición, consideremos su negación. Como mucho, podríamos interpretarla así: «Sé que tengo los órganos propios de un ser humano». (Por ejemplo, un cerebro que, de todos modos, nadie ha visto nunca.) Pero ¿qué sucede con una proposición del tipo de «Sé que tengo un cerebro»? ¿Puedo ponerla en duda? ¡Me faltan razones

[1] Véase G. E. Moore, «Proof of an External World» [Prueba del mundo exterior], en *Proceedings of the British Academy*, 1939; «A Defence of Common Sense» [Defensa del sentido común], en *Contemporary British Philsophy, 2nd series*: J. H. Muirhead ed., 1925. Ambos trabajos pueden encontrarse también en *Philosophical Papers*, Londres, George Allen and Unwin, 1959. (Versión española: *Defensa del sentido común y otros ensayos* [trad. de Carlos Solís y Prólogo de Javier Muguerza], Madrid, Taurus, 1972.) *(N. de los E.)*

die Gründe! Es spricht alles dafür, und nichts dagegen. Dennoch läßt sich vorstellen, daß bei einer Operation mein Schädel sich als leer erwiese.

5. Ob sich ein Satz im Nachhinein als falsch erweisen kann, das kommt auf die Bestimmungen an, die ich für diesen Satz gelten lasse.

6. Kann man nun (wie Moore) aufzählen, was man weiß? So ohne weiteres, glaube ich, nicht.—Es wird nämlich sonst das Wort «Ich weiß» gemißbraucht. Und durch diesen Mißbrauch scheint sich ein seltsamer und höchst wichtiger Geisteszustand zu zeigen.

7. Mein Leben zeigt, daß ich weiß oder sicher bin, daß dort ein Sessel steht, eine Tür ist usf.—Ich sage meinem Freunde z. B. «Nimm den Sessel dort», «Mach die Tür zu», etc., etc.

8. Der Unterschied des Begriffs 'wissen' vom Begriff 'sicher sein' ist gar nicht von großer Wichtigkeit, außer da, wo «Ich weiß» heißen soll: Ich *kann* mich nicht irren. Im Gerichtssaal z. B. konnte in jeder Zeugenaussage statt «Ich weiß» «Ich bin sicher» gesagt werden. Ja, man könnte es sich denken, daß -das «Ich weiß» dort verboten wäre. [Eine Stelle im *Wilhelm Meister*, wo «Du weißt» oder «Du wußtest» im Sinne «Du warst sicher» gebraucht wird, da es sich anders verhielt, als er wußte.]

9. Bewähre ich nun im Leben, daß ich weiß, daß da eine Hand (nämlich meine Hand) ist?

10. Ich weiß, daß hier ein kranker Mensch liegt? Unsinn! Ich sitze an seinem Bett, schaue aufmerksam in seine Züge.—So weiß ich also nicht, daß da ein Kranker liest?—Es hat weder die Frage noch die Aussage Sinn. So wenig wie die: «Ich bin hier», die ich doch jeden Moment gebrauchen könnte, wenn sich die passende Gelegenheit dazu ergäbe. So ist also auch «$2 \times 2 = 4$» Unsinn und kein wahrer arithmetischer Satz, außer bei bestimmten Gelegenheiten? «$2 \times 2 = 4$» ist ein wahrer Satz der Arithmetik—nicht «bei bestimmten Gelegenheiten» noch «immer»—aber die Laut- oder Schriftzeichen «$2 \times 2 = 4$» könnten im Chinesischen eine andere Bedeutung haben oder aufgelegter Unsinn sein, woraus man sieht: nur im Gebrauch hat der Satz Sinn. Und «Ich weiß, daß hier ein Kranker liegt», in der unpassenden Situa-

para la *duda*! Todo habla a su favor, nada en contra de ella. Sin embargo, es posible imaginar que por medio de una operación se comprobara que mi cráneo está vacío.

5. Que una proposición pueda, en último término, revelarse falsa depende de lo que considere que es válido para decidir sobre ella.

6. Ahora bien, ¿se puede enumerar (como hace Moore) lo que se sabe? Creo que, sin más ni más, no. —Ya que, si así lo hiciéramos, utilizaríamos mal la expresión «Sé». Y, a través de este uso incorrecto, parece manifestarse un estado mental peculiar y muy importante.

7. Mi vida muestra que sé, o estoy seguro, que allí hay una silla, una puerta, etcétera. Por ejemplo, le digo a mi amigo: «Lleva esta silla allá», «Cierra la puerta», etcétera, etcétera.

8. La diferencia entre los conceptos de «saber» y «estar seguro» no tiene ninguna importancia, excepto cuando «Sé» quiere decir: no *puedo* equivocarme. Ante un tribunal, por ejemplo, podría utilizar «Estoy seguro» en lugar de «Sé» en todas las declaraciones. De hecho, podemos imaginar que el «Sé» estuviera prohibido allí. (Un paso del *Wilhelm Meister* en el que se utiliza «Sabes» o «Sabías» en el sentido de «Estabas seguro» cuando las cosas suceden de un modo distinto a como él las sabía.)

9. Ahora bien, ¿me aseguro en la vida ordinaria de que sé que aquí hay una mano (a saber, la mía propia)?

10. ¿Sé que aquí yace un hombre enfermo? ¡Qué absurdo! Me siento en la cabecera de su cama, observo atentamente sus facciones. —¿No sé, pues, que yace ahí un hombre enfermo?— Ni la pregunta ni la afirmación tienen sentido. Tan poco como lo tiene «Estoy aquí», que, sin embargo, podría utilizar en un momento dado, si se presentara la ocasión oportuna. —¿De modo que también «2 × 2 = 4» es un sinsentido y no una proposición aritmética verdadera, excepto en determinadas ocasiones? «2 × 2 = 4» es una proposición verdadera de la aritmética —no «en determinadas ocasiones» ni «siempre»— pero los sonidos o signos gráficos «2 × 2 = 4» podrían tener en chino un significado diferente o podrían ser un sinsentido estridente, en donde se ve que: la proposición sólo tiene sentido a través del uso. Y «Sé que aquí yace un

tion gebraucht, erscheint nur darum nicht als Unsinn, vielmehr als Selbstverständlichkeit, weil man sich verhältnismäßig leicht eine für ihn passende Situation vorstellen kann und weil man meint die Worte «Ich weiß, daß ...» seien überall am Platz, wo es keinen Zweifel gibt (also auch dort, wo der Ausdruck des Zweifels unverständlich wäre).

11. Man sieht eben nicht, wie sehr spezialisiert der Gebrauch von «Ich weiß» ist.

12. —Denn «Ich weiß ...» scheint einen Tatbestand zu beschreiben, der das Gewußte als Tatsache verbürgt. Man vergißt eben immer den Ausdruck «Ich glaubte, ich wüßte es».

13. Es ist nämlich nicht so, daß man aus der Äußerung des Andern «Ich weiß, daß es so ist» den Satz «Es ist so» schließen könnte. Auch nicht aus der Äußerung und daraus, daß sie keine Lüge ist.—Aber kann ich nicht aus meiner Äußerung «Ich weiß etc.» schließen «Es ist so»? Doch, und aus dem Satz «Er weiß, daß dort eine Hand ist» folgt auch «Dort ist eine Hand». Aber aus seiner Äußerung «Ich weiß ...» folgt nicht, er wisse es.

14. Es muß erst erwiesen werden, daß er's weiß.

15. Daß kein Irrtum möglich war, muß *erwiesen* werden. Die Versicherung «Ich weiß es» genügt nicht. Denn sie ist doch nur die Versicherung, daß ich mich (da) nicht irren kann, und daß ich mich *darin* nicht irre, muß *objektiv* feststellbar sein.

16. «Wenn ich etwas weiß, so weiß ich auch, daß ich's weiß, etc.», kommt darauf hinaus, «Ich weiß das» heiße «Ich bin darin unfehlbar». Ob ich aber das bin, muß sich objektiv feststellen lassen.

17. Angenommen nun, ich sage «Ich bin darin unfehlbar, daß das ein Buch ist»—ich zeige dabei auf einen Gegenstand. Wie sähe hier ein Irrtum aus? Und habe ich davon eine *klare* Vorstellung?

18. «Ich weiß es» heißt oft: Ich habe die richtigen Gründe für meine Aussage. Wenn also der Andre das Sprachspiel kennt, so würde er zugeben, daß ich das weiß. Der Andre muß sich, wenn er das Sprachspiel kennt, vorstellen können, *wie* man so etwas wissen kann.

hombre enfermo», utilizada en una situación inadecuada, parece una obviedad más que un sinsentido porque podemos imaginar una situación apropiada para ella y porque se piensa que las palabras «Sé que...» son siempre adecuadas cuando no hay duda alguna (y, por lo tanto, también cuando la expresión de duda resulta incomprensible).

11. No nos damos cuenta de lo muy especializado que es el uso de «Sé».

12. Puesto que «Sé...» parece describir un estado de cosas que garantiza como un hecho aquello que se sabe. Nos olvidamos siempre de la expresión «Creía saberlo».

13. De modo que no se puede inferir la proposición «Es así» de la declaración de otra persona: «Sé que es así». Ni tampoco de la declaración junto al hecho de que no sea una mentira. —Pero ¿no puedo concluir «Es así» de mi declaración «Sé, etcétera»? Desde luego, y de la proposición «Sabe que allí hay una mano» también se sigue «Allí hay una mano». Pero de su declaración «Sé...» no se sigue que lo sepa.

14. Antes de nada, es preciso demostrar que lo sabe.

15. Es preciso *demostrar* que no es posible error alguno. La aseveración «Lo sé» no basta. Porque no es más que la aseveración de que (ahí) no puedo equivocarme: que no me equivoque *en esto* ha de establecerse de un modo *objetivo*.

16. «Si sé algo también sé que lo sé, etcétera» es equivalente a: «Lo sé» quiere decir «Soy infalible al respecto». Pero que lo sea ha de poder ser establecido de un modo objetivo.

17. Supongamos que digo: «No puedo equivocarme: eso es un libro» —y, al mismo tiempo, señalo al objeto. ¿A qué se parecería un error? ¿Tengo una idea *clara* al respecto?

18. Muchas veces «Lo sé» quiere decir: tengo buenas razones para mi afirmación. De modo que, si el otro conoce el juego de lenguaje, debería admitir que lo sé. Si conoce el juego de lenguaje, se ha de poder imaginar *cómo* puede saberse una cosa semejante.

19. Die Aussage «Ich weiß, daß hier eine Hand ist» kann man also so fortsetzen, «es ist nämlich *meine* Hand, auf die ich schaue». Dann wird ein vernünftiger Mensch nicht zweifeln, daß ich's weiß. Auch der Idealist nicht; sondern er wird sagen, um den praktischen Zweifel, der beseitigt ist, habe es sich ihm nicht gehandelt, es gebe aber noch einen Zweifel *hinter* diesem.—Daß dies eine *Täuschung* ist, muß auf andre Weise gezeigt werden.

20. «Die Existenz der äußeren Welt bezweifeln» heißt ja nicht, z. B., die Existenz eines Planeten bezweifeln, welche später durch Beobachtung bewiesen wird.—Oder will Moore sagen, das Wissen, hier sei seine Hand, ist von andrer *Art* als das, es gebe den Planeten Saturn? Sonst könnte man den Zweifelnden auf die Entdeckung des Planeten Saturn hinweisen und sagen, seine Existenz sei nachgewiesen worden, also auch die Existenz der äußeren Welt.

21. Moores Ansicht läuft eigentlich darauf hinaus, der Begriff 'wissen' sei den Begriffen 'glauben', 'vermuten', 'zweifeln', 'überzeugt sein' darin analog, daß die Aussage «Ich weiß ...» kein Irrtum sein könne. Und *ist* es so, dann kann aus einer Äußerung auf die Wahrheit einer Behauptung geschlossen werden. Und hier wird die Form «Ich glaubte zu wissen» übersehen.—Soll aber diese nicht zugelassen werden, dann muß ein Irrtum auch in der *Behauptung* logisch unmöglich sein. Und dies muß einsehen, wer das Sprachspiel kennt; die Versicherung des Glaubwürdigen, er *wisse* es, kann ihm dabei nicht helfen.

22. Es wäre doch merkwürdig, wenn wir dem Glaubwürdigen glauben müßten, der sagt «Ich kann mich nicht irren»; oder dem, der sagt «Ich irre mich nicht».

23. Wenn ich nicht weiß, ob Einer zwei Hände hat (z. B., ob sie ihm amputiert worden sind oder nicht), werde ich ihm die Versicherung, er habe zwei Hande, glauben, wenn er glaubwürdig ist. Und sagt er, er *wisse* es, so kann mir das nur bedeuten, er habe sich davon überzeugen können, seine Arme seien also z. B. nicht noch von Decken und Verbänden verhüllt, etc., etc. Daß ich dem Glaubwürdigen hier glaube, kommt daher, daß ich ihm die Möglichkeit, sich zu überzeugen, zugestehe. Wer aber sagt, es gäbe (vielleicht) keine physikalischen Gegenstände, tut das nicht.

19. Así pues, la afirmación «Sé que aquí hay una mano» puede ampliarse del modo siguiente: «Es *mi* misma mano la que estoy mirando». En ese caso, una persona razonable no dudaría de que lo sé. —Tampoco el idealista; más bien dirá que, para él, no se trataba de la duda práctica, que está descartada, sino que *tras* la duda práctica todavía yace una duda. —Que ésta sea una *ilusión* se ha de mostrar de un modo distinto.

20. «Dudar de la existencia del mundo externo» no significa, por ejemplo, dudar de la existencia de un planeta que puede ser probada después por medio de la observación. —¿O Moore quiere decir que el saber que aquí está su mano es de un *tipo* distinto al del saber que existe el planeta Saturno? Si no fuera así, podríamos mostrar a los que dudan el descubrimiento del planeta Saturno y decirles que su existencia ha sido establecida y, con ella, también la existencia del mundo externo.

21. El punto de vista de Moore viene a ser el siguiente: el concepto 'saber' es análogo a los conceptos 'creer', 'conjeturar', 'dudar', 'estar convencido', en tanto que la afirmación «Sé...» no puede constituir un error. De ser *así*, sería posible inferir de una declaración la verdad de una aserción. Pero con ello se pasaría por alto la expresión «Creía saberlo». Ahora bien, si no aceptamos esta forma, entonces también debe ser lógicamente imposible cometer un error en la *aserción*. Y el que conozca el juego de lenguaje se dará cuenta: la aseveración, hecha por alguien digno de confianza, de que *sabe* no puede aportarle nada.

22. Sería muy extraño que estuviésemos obligados a creer a quien, siendo digno de crédito, dijera: «No me puedo equivocar», «No me equivoco».

23. Si no sé si alguien tiene dos manos (por ejemplo, si le han sido amputadas o no), creeré su afirmación de que las tiene siempre que se trate de una persona digna de crédito. Y, si dice que lo *sabe*, lo único que para mí puede querer decir es que ha tenido la oportunidad de establecer con seguridad, por ejemplo, que sus brazos ya no están ocultos por los vendajes que los envolvían, etcétera. Que yo crea a la persona digna de crédito se sigue de que le concedo la posibilidad de convencerse. Por el contrario, no la concede quien dice que (quizá) no hay objetos físicos.

24. Die Frage des Idealisten wäre etwa so: «Mit welchem Recht zweifle ich nicht an der Existenz meiner Hände?» (Und darauf kann die Antwort nicht sein: «Ich *weiß*, daß sie existieren».) Wer aber so fragt, der übersieht, daß der Zweifel an einer Existenz nur in einem Sprachspiel wirkt. Daß man also erst fragen müsse: Wie sähe so ein Zweifel aus? und es nicht so ohne weiteres versteht.

25. Auch darin, «daß hier eine Hand ist», kann man sich irren. Nur unter bestimmten Umständen nicht.—»Auch in einer Rechnung kann man sich irren—nur unter gewissen Umständen nicht.»

26. Aber kann man aus einer *Regel* ersehen, unter welchen Umständen ein Irrtum in der Verwendung der Rechenregeln logisch ausgeschlossen ist?

Was nützt uns so eine Regel? Könnten wir uns bei ihrer Anwendung nicht (wieder) irren?

27. Wollte man aber dafür etwas Regelartiges angeben, so würde darin der Ausdruck «unter normalen Umständen» vorkommen. Und die normalen Umstände erkennt man, aber man kann sie nicht genau beschreiben. Eher noch eine Reihe von abnormalen.

28. Was ist 'eine Regel lernen'?—*Das*.

Was ist 'einen Fehler in ihrer Anwendung machen'?

—*Das*. Und auf was hier gewiesen wird, ist etwas Unbestimmtes.

29. Das Üben im Gebrauch der Regel zeigt auch, was ein Fehler in ihrer Verwendung ist.

30. Wenn Einer sich überzeugt hat, so sagt er dann: «Ja, die Rechnung stimmt», aber er hat das nicht aus dem Zustand seiner Gewißheit gefolgert. Man schließt nicht auf den Tatbestand aus der eigenen Gewißheit.

Die Gewißheit ist *gleichsam* ein Ton, in dem man den Tatbestand feststellt, aber man schließt nicht aus dem Ton darauf, daß er berechtigt ist.

31. Die Sätze, zu denen man, wie gebannt, wieder und wieder zurückgelangt, möchte ich aus der philosophischen Sprache ausmerzen.

24. La pregunta del idealista podría formularse, más o menos, del siguiente modo: «¿Qué derecho tengo a no dudar de la existencia de mis manos?». (Y la respuesta a ella no puede ser: «*Sé* que existen».) Pero quien hace tal pregunta se olvida de que la duda sobre la existencia sólo tiene lugar en un juego de lenguaje. En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos antes: ¿cómo sería una duda de semejante tipo?

25. También podemos equivocarnos respecto a «Aquí hay una mano». Únicamente en determinadas circunstancias no podemos equivocarnos. —«Incluso en un cálculo nos podemos equivocar— sólo en ciertas circunstancias deja de ser posible.»

26. Pero ¿se puede desprender de una *regla* en qué circunstancias queda excluido lógicamente el error en la utilización de las reglas del cálculo?

¿De qué serviría semejante regla? ¿No podríamos equivocarnos (otra vez) en su aplicación?

27. Sin embargo, si quisiéramos dar una regla en este caso, contendría la expresión «en circunstancias normales». Y aunque reconocemos las circunstancias normales, no podemos describirlas con exactitud. Como mucho, podríamos describir una serie de circunstancias anormales.

28. ¿Qué es «aprender una regla»? —*Esto.*

¿Qué es «cometer un error al aplicarla»? —*Esto.* Y lo que se señala es algo indeterminado.

29. La práctica de usar la regla muestra también qué es un error en su utilización.

30. Cuando alguien se ha convencido, dice: «Sí, el cálculo es correcto», pero no lo ha inferido de su propio estado de certeza. Un estado de cosas no se sigue de la propia certeza.

La certeza es, *por así decirlo*, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado.

31. Me gustaría eliminar del lenguaje filosófico las proposiciones a las que volvemos una y otra vez como hechizados.

32. Es handelt sich nicht darum, daß *Moore* wisse, es sei da eine Hand, sondern darum, daß wir ihn nicht verstünden, wenn er sagte «Ich mag mich natürlich darin irren». Wir würden fragen: «Wie sähe denn so ein Irrtum aus?»—z. B. die Entdeckung aus, daß es ein Irrtum war?

33. Wir merzen also die Sätze aus, die uns nicht weiterbringen.

34. Wem man das Rechnen beibringt, wird dem auch beigebracht, er könne sich auf eine Rechnung des Lehrers verlassen? Aber einmal müßten doch diese Erklärungen ein Ende haben. Wird ihm auch beigebracht, er könne sich auf seine Sinne verlassen—weil man ihm allerdings in manchen Fällen sagt, man könne sich in dem und dem besonderen Fall *nicht* auf sie verlassen?

Regel und Ausnahme.

35. Aber kann man sich nicht vorstellen, es gäbe keine physikalischen Gegenstände? Ich weiß nicht. Und doch ist «Es gibt physikalische Gegenstände» Unsinn. Soll es ein Satz der Erfahrung sein?—

Und ist *das* ein Erfahrungssatz: «Es scheint physikalische Gegenstände zu geben»?

36. Die Belehrung «A ist ein physikalischer Gegenstand» geben wir nur dem, der entweder noch nicht versteht was «A» bedeutet, oder was «physikalischer Gegenstand» bedeutet. Es ist also eine Belehrung über den Gebrauch von Worten und «physikalischer Gegenstand», ein logischer Begriff. (Wie Farbe, Maß, ...) Und darum läßt sich ein Satz «Es gibt physikalische Gegenstände» nicht bilden.

Solchen verunglückten Versuchen begegnen wir aber auf Schritt und Tritt.

37. Ist es aber eine genügende Antwort auf die Skepsis der Idealisten oder die Versicherungen der Realisten [zu sagen, daß der Satz]: «Es gibt physikalische Gegenstände» Unsinn ist? Für sie ist es doch nicht Unsinn. Eine Antwort wäre aber: diese Behauptung, oder ihr Gegenteil, sei ein fehlgegangener Versuch (etwas) auszudrücken, was so nicht auszudrücken ist. Und daß er fehlgeht, läßt sich zeigen; damit ist aber ihre Sache noch nicht erledigt. Man muß eben zur Einsicht kommen, daß das, was sich uns als erster Ausdruck einer Schwierigkeit oder ihrer Beantwortung anbietet, noch ein ganz falscher Aus-

32. No se trata de que *Moore* sepa que allí hay una mano, sino de que no le entenderíamos si dijera «Por supuesto que en eso podría equivocarme». Preguntaríamos: «¿cómo sería un error semejante?» —por ejemplo, ¿qué contaría como el descubrimiento de que se trataba de un error?

33. De modo que prescindimos de las proposiciones que no nos permiten avanzar.

34. Cuando alguien aprende a calcular, ¿aprende también que se puede confiar en el cálculo que hace el maestro? Sin embargo, estas explicaciones deben tener un fin. ¿También se le enseña que puede confiar en sus sentidos —dado que se le ha dicho que en muchos casos *no* puede fiarse de ellos?—

Regla y excepción.

35. Pero ¿no es posible imaginarse que no hay objetos físicos? No lo sé. De cualquier modo, «Hay objetos físicos» no tiene sentido. ¿Sería una proposición empírica?—

Y ¿es *ésta* una proposición empírica: «Parece que hay objetos físicos»?

36. La instrucción «A es un objeto físico» se la damos sólo a quien todavía no comprende el significado de «A» o el de «objeto físico». Por tanto, se trata de una instrucción sobre el uso de las palabras, y «objeto físico» es un concepto lógico (como color, medida...). Es por ello por lo que no es posible formar una proposición como «Hay objetos físicos».

A cada paso, sin embargo, nos encontramos con intentos frustrados de este tipo.

37. ¿Es una respuesta satisfactoria al escepticismo del idealista o a las aseveraciones del realista (decir que la proposición) «Existen objetos físicos» no tiene sentido? Para ellos, obviamente no es un sinsentido. Una respuesta podría ser: tal aserción, o su contraria, no es sino un intento frustrado de expresar lo que no puede expresarse de este modo. Es posible mostrar que no tiene éxito, pero con ello no se resuelve el caso. Debemos advertir que lo que se presenta como la primera expresión de una dificultad, o de una respuesta a la dificultad, todavía podría ser una expresión completamente

druck sein mag. So wie der, welcher ein Bild mit Recht tadelt, zuerst oft da den Tadel anbringen wird, wo er nicht hingehört, und es eine *Untersuchung* braucht, um den richtigen Angriffspunkt des Tadels zu finden.

38. Das Wissen in der Mathematik. Man muß sich hier immer wieder an die Unwichtigkeit eines 'inneren Vorgangs' oder 'Zustands' erinnern und fragen «Warum soll er wichtig sein? Was geht er mich an?» Interessant ist es, wie wir die mathematischen Sätze *gebrauchen*.

39. *So* rechnet man, unter solchen Umstäden *behandelt* man eine Rechnung als unbedingt zuverlässig, als gewiß richtig.

40. Auf «Ich weiß, daß dort meine Hand ist» kann die Frage folgen «Wie weißt du es?», und die Antwort darauf setzt voraus, daß *dies so* gewußt werden kann. Statt «Ich weiß, daß dort meine Hand ist» könnte man also sagen «Dort ist meine Hand» und hinzufügen, *wie* man es weiß.

41. «Ich weiß, wo ich den Schmerz empfinde», «Ich weiß, daß ich ihn *da* empfinde» ist so falsch wie: «Ich weiß, daß ich Schmerzen habe.» Richtig aber: «Ich weiß, wo du meinen Arm berührt hast.»

42. Man kann sagen «Er glaubt es, aber es ist nicht so», nicht aber «Er weiß es, aber es ist nicht so». Kommt dies von der Verschiedenheit der Seelenzustände des Glaubens und des Wissens? Nein.— »Seelenzustand» kann man etwa nennen, was sich im Ton der Rede, in der Gebärde etc. ausdrückt. Es wäre also *möglich*, von einem seelischen Zustand der Überzeugtheit zu reden; und der kann der gleiche sein, ob gewußt oder fälschlich geglaubt wird. Zu meinen, den Worten «glauben» and «wissen» müßten verschiedene Zustände entsprechen, wäre so, als glaubte man, dem Worte «ich» und dem Namen «Ludwig» müßten verschiedene Menschen entsprechen, weil die Begriffe verschieden sind.

43. Was für ein Satz ist dies: «Wir *können* uns in 12 × 12 = 144 nicht verrechnet haben»? Es muß doch ein Satz der Logik sein.—Aber ist er nun nicht derselbe, oder kommt [es] auf das gleiche hinaus, wie die Feststellung 12 × 12 = 144?

incorrecta. Del mismo modo que, a veces, quien critica con razón un cuadro dirige su primera crítica adonde no corresponde y se requiere una *investigación* para encontrar la explicación adecuada de la crítica.

38. El saber en matemáticas. Es preciso recordar aquí la irrelevancia de un «proceso interno» o «estado» y preguntarnos: «¿Por qué debería ser importante? ¿Cómo me afectaría?». Lo que importa es cómo *utilizamos* las proposiciones matemáticas.

39. *Así* se calcula; en estas circunstancias se *trata* de un cálculo como algo incondicionalmente digno de confianza, algo indudablemente correcto.

40. «Sé que aquí está mi mano» puede ser seguido por la pregunta «¿Cómo lo sabes?» y la respuesta a esta pregunta presupone que esto se puede saber *de esta manera*. En lugar de «Sé que aquí está mi mano», podría decirse «Aquí está mi mano» y añadir *cómo* se sabe.

41. «Sé dónde siento el dolor», «Sé que lo siento *aquí*» son tan incorrectas como «Sé que tengo dolor». Pero «Sé dónde me has rozado el brazo» es correcta.

42. Se puede decir «Él lo cree, pero no es así», pero no «Él lo sabe, pero no es así». ¿Radica la explicación en la diferencia entre los estados mentales de creencia y de conocimiento? No. —Por ejemplo, es posible denominar «estado mental» a lo que se expresa por medio del tono de voz, del gesto, etcétera. Entonces, sería *posible* hablar de un estado anímico de convicción. Y tal estado de ánimo podría ser el mismo tanto cuando se supiera como cuando se creyera erróneamente. Pensar que las palabras «creer» y «saber» han de corresponder a estados diferentes sería como si se creyera que a la palabra «Yo» y el nombre «Ludwig» deben corresponder diferentes personas porque se trata de conceptos distintos.

43. ¿Qué tipo de proposición es la siguiente: «No *podemos* habernos equivocado en el cálculo $12 \times 12 = 144$»? Sin duda, ha de ser una proposición de la lógica. —Ahora bien, ¿no es lo mismo, o no lleva a lo mismo, que la constatación de que $12 \times 12 = 144$?

44. Forderst du eine Regel, aus der hervorgeht, daß man sich hier nicht könne verrechnet haben, so ist die Antwort, daß wir dies nicht durch eine Regel gelernt haben, sondern dadurch, daß wir rechnen lernten.

45. Das *Wesen* des Rechnens haben wir beim Rechnenlernen kennengelernt.

46. Aber läßt sich denn nicht beschreiben, wie wir uns von der Verläßlichkeit einer Rechnung überzeugen? o doch! Aber eine Regel kommt dabei eben nicht zum Vorschein.—Das wichtigste aber ist: Es braucht die Regel nicht. Es geht uns nichts ab. Wir rechnen nach einer Regel, das ist genug.

47. *So* rechnet man. Und Rechnen ist *dies*. Das, was wir z. B. in der Schule lernen. Vergiß diese transzendente Sicherheit, die mit deinem Begriff des Geistes zusammenhängt.

48. Man könnte aber doch aus einer Menge von Rechnungen gewisse als ein für allemal zuverlässig, andre als noch nicht festestehend bezeichnen. Und ist das nun eine *logische* Unterscheidung?

49. Aber bedenk: auch wenn mir die Rechnung feststeht, ist es nur eine Entscheidung zu einem praktischen Zweck.

50. Wann sagt man, Ich weiß, daß ... × ... = ...? Wenn man die Rechnung geprüft hat.

51. Was ist das für ein Satz: «Wie sähe denn hier ein Fehler aus!»? Es müßte ein logischer Satz sein. Aber es ist eine Logik, die nicht gebraucht wird, weil, was sie lehrt, nicht durch Sätze gelehrt wird.—Es ist ein logischer Satz, denn er beschreibt ja die begriffliche (sprachliche) Situation.

52. Diese Situation ist also nicht dieselbe für einen Satz wie «In dieser Entfernung von der Sonne existiert ein Planet» und «Hier ist eine Hand» (nämlich die meine). Man kann den zweiten keine Hypothese nennen. Aber es gibt keine scharfe Grenze zwischen ihnen.

44. Si se reclamara una regla de la que se siguiera que no puede haber habido un error en este cálculo, la respuesta sería que tal cosa no la aprendimos por medio de una regla, sino aprendiendo a calcular.

45. Hemos llegado a conocer la *esencia* del cálculo al aprender a calcular.

46. Pero, en ese caso, ¿no es posible describir cómo nos convencemos de la fiabilidad de un cálculo? ¡Por supuesto que sí! Pero en ello no interviene regla alguna. —Lo más importante es: la regla no es necesaria. Nada nos falta. Calculamos de acuerdo con una regla, eso es todo.

47. *Así* se calcula. Calcular es *eso*. Lo que aprendemos en la escuela, por ejemplo. Olvídate de la seguridad trascendental que está ligada a tu idea de espíritu.

48. Sin embargo, en una gran cantidad de cálculos podríamos considerar que algunos son absolutamente dignos de confianza y que otros todavía no están completamente establecidos. Ahora bien, ¿es ésta una distinción *lógica*?

49. Pero, recuerda: incluso mi consideración de que el cálculo está firmemente establecido no es más que una decisión con una finalidad práctica.

50. ¿Cuándo se dice «Sé que ... × ... = ...»? Cuando el cálculo ha sido comprobado.

51. ¿Qué tipo de proposición es ésta: «¡Cómo sería un error aquí!»? Debería ser una proposición lógica. Pero se trata de una lógica distinta a la habitual porque lo que enseña no lo enseña por medio de proposiciones. —Es una proposición lógica dado que describe, precisamente, la situación conceptual (lingüística).

52. De modo que esa situación no es la misma para una proposición como «Existe un planeta a tal distancia del Sol» y para una como «Aquí hay una mano» (es decir, la mía). La segunda no puede ser catalogada como una hipótesis. Pero no hay una frontera bien delimitada entre ambas.

53. Man könnte also Moore recht geben, wenn man ihn so deutet, daß ein Satz, der sagt, da sei ein physikalischer Gegenstand, eine ähnliche logische Stellung haben kann wie einer, der sagt, da sei ein roter Fleck.

54. Es ist nämlich nicht wahr, daß der Irrtum vom Planeten zu meiner eigenen Hand nur immer unwahrscheinlicher werde. Sondern er ist an einer Stelle auch nicht mehr denkbar.

Darauf deutet schon, daß es sonst auch denkbar sein müßte, daß wir uns in *jeder* Aussage über physikalische Gegenstände irrten, daß alle, die wir je machen, falsch sind.

55. Ist also die *Hypothese* möglich, daß es alle die Dinge in unserer Umgebung nicht gibt? Wäre sie nicht wie die, daß wir uns in allen Rechnungen verrechnet haben?

56. Wenn man sagt «Vielleicht gibt es diesen Planeten nicht und die Lichterscheinung kommt anders zustande», so braucht man doch ein Beispiel eines Gegenstandes, *den* es gibt. Es gibt ihn nicht,—wie *z.B.* ...

Oder soll man sagen, daß die *Sicherheit* nur ein konstruierter Punkt ist, dem sich manches mehr, manches weniger nähert? Nein. Der Zweifel verliert nach und nach seinen Sinn. So *ist* eben dieses Sprachspiel.

Und zur Logik gehört alles, was ein Sprachspiel beschreibt.

57. Könnte nun «Ich *weiß*, ich vermute nicht nur, daß hier meine Hand ist», könnte das nicht als grammatischer Satz aufgefaßt werden? Also *nicht* temporal.

Aber ist er dann nicht wie *der*: «Ich weiß, ich vermute nicht nur, daß ich Rot sehe»?

Und ist die Konsequenz «Also gibt es physikalische Gegenstände» nicht wie die «Also gibt es Farben»?

58. Wird «Ich weiß etc.» als grammatischer Satz aufgefaßt, so kann natürlich das «Ich» nicht wichtig sein. Und es heißt eigentlich «Es gibt in diesem Falle keinen Zweifel» oder «Das Wort 'Ich weiß nicht' hat in diesem Falle keinen Sinn». Und daraus folgt freilich auch, daß «Ich *weiß*» keinen hat.

53. Podríamos, pues, darle la razón a Moore si lo interpretáramos del siguiente modo: una proposición que dice que hay un objeto físico puede ocupar el mismo lugar lógico que una proposición que dice que aquí hay un punto rojo.

54. No es verdad, pues, que lo único que sucede, al pasar de una consideración sobre un planeta a otra sobre la propia mano, es que el error se convierte en algo más improbable. Al contrario, cuando llegamos a cierto punto ya no es ni siquiera concebible.

Eso ya nos lo indica con claridad el hecho de que, en caso contrario, sería concebible que nos equivocáramos en *todos* los enunciados sobre objetos físicos, que todos los enunciados que hiciéramos fueran incorrectos.

55. Así pues, ¿es posible la *hipótesis* de que no existe ninguna de las cosas que nos rodean? ¿No sería como si nos hubiéramos equivocado en todos nuestros cálculos?

56. Si decimos: «Es posible que estos planetas no existan y que el fenómeno luminoso se produzca de un modo diferente», todavía nos falta el ejemplo de algún objeto que *sí* exista. Tal cosa no existe —como, *por ejemplo*, existe...

¿O debemos decir que la *seguridad* no es más que un punto prefijado al que algunas cosas se aproximan más que otras? No. La duda pierde gradualmente su sentido. Este juego de lenguaje *es*, exactamente, así.

Y todo lo que describe el juego de lenguaje pertenece a la lógica.

57. Ahora bien, ¿no podría concebirse «*Sé* que aquí hay una mano, no sólo lo supongo» como una proposición gramatical? Y, por lo tanto, *no* temporal.—

Pero, en ese caso, ¿no es como *ésta:* «Sé que veo rojo, no sólo lo supongo»?

¿Y no es la consecuencia «De modo que hay objetos físicos» similar a la consecuencia «De modo que hay colores»?

58. Si concebimos «Yo sé, etcétera» como una proposición gramatical es obvio que el «Yo» no puede ser importante. Lo que, en el fondo, quiere decir «No hay, en este caso, nada como una duda» o «La expresión 'No lo sé' carece aquí de sentido». Por supuesto, de ello se sigue que «Yo *sé*» tampoco tiene sentido.

59. «Ich weiß» ist hier eine logische Einsicht. Nur läßt sich der Realismus nicht durch sie beweisen.

60. Es ist falsch zu sagen, daß die 'Hypothese', *dies* sei ein Stück Papier, durch spätere Erfahrung bestätigt oder entkräftet würde, und daß, in «Ich weiß, daß das ein Stück Papier ist», das «Ich weiß» sich entweder auf eine solche Hypothese bezieht oder auf eine logische Bestimmung.

61. ... Eine Bedeutung eines Wortes ist eine Art seiner Verwendung.

Denn sie ist das, was wir erlernen, wenn das Wort zuerst unserer Sprache einverleibt wird.

62. Darum besteht eine Entsprechung zwischen den Begriffen 'Bedeutung' und 'Regel'.

63. Stellen wir uns die Tatsachen anders vor als sie sind, so verlieren gewisse Sprachspiele an Wichtigkeit, andere werden wichtig. Und so ändert sich, und zwar allmählich, der Gebrauch des Vokabulars der Sprache.

64. Die Bedeutung eines Worts vergleiche mit der 'Funktion' eines Beamten. Und 'verschiedene Bedeutungen' mit 'verschiedenen Funktionen'.

65. Wenn sich die Sprachspiele ändern, ändern sich die Begriffe, und mit den Begriffen die Bedeutungen der Wörter.

---

66. Ich mache Behauptungen die Wirklichkeit betreffend mit verschiedenen Graden der Sicherheit. Wie zeigt sich der Grad der Sicherheit? Welche Konsequenzen hat er?

Es kann sich z. B. um Sicherheit des Gedächtnisses oder der Wahrnehmung handeln. Ich mag meiner Sache sicher sein, aber wissen, welche Prüfung mich eines Irrtums überweisen könnte. Ich bin z. B. der Jahreszahl einer Schlacht ganz sicher, sollte ich aber in einem bekannten Geschichtswerk eine andere Jahreszahl finden, so würde ich meine Ansicht ändern und würde dadurch nicht an allem Urteilen irre werden.

67. Könnten wir uns einen Menschen vorstellen, der sich dort immer wieder irrt, wo wir einen Irrtum für ausgeschlossen halten und ihm auch nicht begegnen?

59. «Sé» es aquí un conocimiento lógico. Pero el realismo no puede verse probado por él.

60. Es falso decir que la «hipótesis» de que *eso* es un trozo de papel se verá confirmada o refutada por una experiencia ulterior, y que, en «Sé que eso es un trozo de papel», el «Sé» se refiere a una hipótesis de ese tipo o a una determinación lógica.

61. ... Un significado de una palabra es una forma de utilizarla.

Porque es lo que aprendemos cuando la palabra se incorpora a nuestro lenguaje por primera vez.

62. Por ello existe una correspondencia entre los conceptos de 'significado' y de 'regla'.

63. Si imaginamos los hechos distintos de como son, ciertos juegos de lenguaje pierden su importancia mientras que otros se convierten en importantes. Así se transforma, poco a poco, el uso de los términos de un lenguaje.

64. Compara el significado de una palabra con la «función» de un empleado. Y «significados diferentes» con «funciones diferentes».

65. Cuando cambian los juegos de lenguaje cambian los conceptos y, con éstos, los significados de las palabras.

---

66. Hago afirmaciones sobre la realidad con distintos grados de seguridad. ¿Cómo se manifiesta el grado de seguridad? ¿Qué consecuencias tiene?

Puede tratarse, por ejemplo, de la seguridad que es propia de la memoria o de la percepción. Podría estar seguro respecto a una cuestión y, sin embargo, saber qué prueba habría de convencerme de que estoy en un error. Por ejemplo, estoy completamente seguro del año en que ocurrió una batalla, pero, si encuentro una fecha distinta en un libro de historia que sea digno de crédito, cambiaré de opinión sin perder, por ello, la confianza en todos los juicios.

67. ¿Podríamos imaginar una persona que se equivocara siempre allá donde nosotros consideramos que un error es imposible y donde, de hecho, no nos hemos encontrado con ninguno?

Er sagt z. B. mit der selben Sicherheit (und allen ihrer Zeichen) wie ich, er wohne dort und dort, sei so und so alt, komme von der und der Stadt, etc., irrt sich aber.

Wie aber verhält er sich dann zu diesem Irrtum? Was soll ich annehmen?

68. Die Frage ist: Was soll der Logiker hier sagen?

69. Ich möchte sagen: «Wenn ich mich *darin* irre, so habe ich keine Gewähr, daß irgend etwas, was ich sage, wahr ist.» Aber ein Andrer wird das darum nicht von mir sagen, noch ich von einem Andern.

70. Ich habe seit Monaten an der Adresse A gewohnt, den Straßennamen und die Hausnummer unzählige Male gelesen, unzählige Briefe hier erhalten und unzähligen Leuten die Adresse gegeben. Irre ich mich darin, so ist dieser Irrtum kaum geringer, als wenn ich (fälschlich) glaubte, ich schriebe Chinesisch und nicht Deutsch.

71. Wenn mein Freund sich eines Tages einbildete, seit langem da und da gelebt zu haben, etc. etc., so würde ich das keinen *Irrtum* nennen, sondern eine, vielleicht vorübergehende, Geistesstörung.

72. Nicht jeder fälschliche Glaube dieser Art ist ein Irrtum.

73. Was aber ist der Unterschied zwischen Irrtum und Geistesstörung? Oder wie unterscheidet es sich, wenn ich etwas als Irrtum und als Geistesstörung behandle?

74. Kann man sagen: Ein *Irrtum* hat nicht nur eine Ursache, sondern auch einen Grund? D. h. ungefähr: er läßt sich in das richtige Wissen des Irrenden einordnen.

75. Wäre das richtig: Wenn ich bloß fälschlich glaubte, daß hier vor mir ein Tisch steht, so könnte das noch ein Irrtum sein; wenn ich aber fälschlich glaube, daß ich diesen oder einen solchen Tisch seit mehreren Monaten täglich gesehen und ständig benützt habe, so ist das kein Irrtum?

76. Mein Ziel muß es natürlich sein, anzugeben, welche Aussagen man hier machen möchte, aber nicht sinnvoll machen kann.

Por ejemplo, alguien que dice con la misma seguridad (y los mismos signos externos de seguridad) con que yo lo digo, que está en tal sitio, que tiene tal edad, que viene de tal ciudad, etcétera, pero se equivoca.

Pero ¿cómo se ha de comportar él ante estos errores? ¿Qué he de suponer?

68. La cuestión es: ¿qué ha de decir en este punto el lógico?

69. Me gustaría decir: «Si me equivoco *en eso* no tengo nunca garantía alguna de que lo que digo es verdad». Pero no por ello otra persona dirá lo mismo de mí, ni yo lo diré de otra persona.

70. He vivido durante meses en la dirección A, he leído el nombre de la calle y el número de la casa innumerables veces, he recibido innumerables cartas y he dado esta dirección a innumerables personas. Si me equivoco al respecto, mi error será sólo un poco menos grave que si creyera (falsamente) que escribía en chino y no en alemán.

71. Si un buen día un amigo mío imaginara que había vivido durante largo tiempo en tal y tal lugar, etcétera, etcétera, yo no lo consideraría un *error* sino una perturbación mental, quizá transitoria.

72. No toda falsa creencia de este tipo es un error.

73. Pero ¿cuál es la diferencia que hay entre error y perturbación mental? En otras palabras, ¿cuál es la diferencia entre el hecho de que yo trate algo como un error y que lo trate como una perturbación mental?

74. ¿Podemos afirmar que un *error* no tiene sólo una causa, sino también una razón? Lo que viene a querer decir: el error tiene su lugar adecuado en medio de las cosas que sabe correctamente quien se equivoca.

75. ¿Sería correcto decir que si yo creyera que ante mí hay una mesa, siendo esto absolutamente falso, todavía podría tratarse de un error; pero no lo sería si creyera falsamente que he visto esta mesa, o una parecida, cada día durante meses, y que la he utilizado constantemente?

76. Mi objetivo, naturalmente, ha de ser indicar los enunciados que querríamos hacer en un caso semejante y que, sin embargo, no podríamos hacer con sentido.

77. Ich werde eine Multiplikation zur Sicherheit vielleicht zweimal rechnen, vielleicht sie von einem Andern nachrechnen lassen. Aber werde ich sie zwanzigmal nachrechnen oder sie von zwanzig Leuten nachrechnen lassen? Und ist das eine gewisse Fahrlässigkeit? Wäre die Sicherheit bei zwanzigfacher Nachprüfung wirklich größer?!

78. Und kann ich dafür einen *Grund* angeben, daß sie's nicht ist?

79. Daß ich ein Mann und keine Frau bin, kann verifiziert werden, aber wenn ich sagte, ich sei eine Frau, und den Irrtum damit erklären wollte, daß ich die Aussage nicht geprüft habe, würde man die Erklärung nicht gelten lassen.

80. Man prüft an der *Wahrheit* meiner Aussagen mein *Verständnis* dieser Aussagen.

81. D. h.: wenn ich gewisse falsche Aussagen mache, wird es dadurch unsicher, ob ich sie verstehe.

82. Was als ausreichende Prüfung einer Aussage gilt,—gehört zur Logik. Es gehört zur Beschreibung des Sprachspiels.

83. Die *Wahrheit* gewisser Erfahrungssätze gehört zu unserm Bezugssystem.

84. Moore sagt, er *wisse*, daß die Erde lange vor seiner Geburt existiert habe. Und so ausgedrückt scheint es eine Aussage über seine Person zu sein, wenn es auch außerdem eine Aussage über die physikalische Welt ist. Es ist nun philosophisch uninteressant, ob Moore dies oder jenes weiß, aber interessant, daß und wie es gewußt werden kann. Hätte Moore uns mitgeteilt, er wisse die Entfernung gewisser Sterne voneinander, so könnten wir daraus schließen, daß er besondere Untersuchungen angestellt habe, und wir werden nun erfahren wollen, welche Untersuchungen. Aber Moore wählt gerade einen Fall, in dem wir Alle zu wissen scheinen, was er weiß, und ohne sagen zu können, wie. Ich glaube z. B. ebensoviel von dieser Sache (der Existenz der Erde) zu wissen wie Moore, und wenn er weiß, daß es sich so verhält, wie er sagt, so weiß *ich's* auch. Denn es ist auch nicht so, als hätte er seinen Satz auf einem Gedankenweg er-

77. Es posible que, para asegurarme, haga dos veces una multiplicación; es posible que encargue a otro la revisión de mi cálculo. Pero ¿haré veinte veces esa multiplicación y haré que la revisen veinte personas? ¿Se trataría de cierto tipo de negligencia? ¡¿Sería la seguridad realmente mayor por el hecho de haber revisado veinte veces la operación?!

78. Y ¿puede dar alguna *razón* por la que no lo sería?

79. Es posible verificar que soy un hombre y no una mujer; pero si dijera que soy una mujer y pretendiera dar una explicación de mi error diciendo que no había comprobado mi enunciado, nadie consideraría válida mi explicación.

80. Con la *verdad* de mis enunciados se prueba que *comprendo* esos enunciados.

81. Es decir: si hago cierta clase de enunciados falsos no está claro que los comprenda.

82. Lo que ha de ser considerado como prueba suficiente de un enunciado pertenece a la lógica. Pertenece a la descripción del juego de lenguaje.

83. La *verdad* de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia.

84. Moore dice que *sabe* que la Tierra existía mucho antes de que él naciera. Expresado de ese modo, parece ser un enunciado sobre su persona aunque es, además de eso, un enunciado sobre el mundo físico. Ahora bien, no tiene ningún interés filosófico el que Moore sepa eso o lo otro, aunque es interesante que pueda llegar a saberse y cómo. Si Moore nos hubiera comunicado que conocía la distancia entre ciertas estrellas, podríamos concluir que había realizado algunas investigaciones específicas, y desearíamos conocer cuáles habían sido. Pero Moore selecciona precisamente un caso en el que parece que todos nosotros sabemos lo mismo que él, sin poder decir cómo. Por ejemplo, creo saber sobre esta cuestión (la existencia de la Tierra) tanto como Moore, y en el caso de que él sepa que las cosas son como dice, también *yo lo* sé. Ya que tampoco se trata de que Moore haya

reicht, der mir zwar zugänglich, aber von mir nicht begangen worden ist.

85. Und was gehört nun dazu, daß Einer dies wisse? Kenntnis der Geschichte etwa? Er muß wissen, was es heißt: die Erde habe schon soundso lange existiert. Denn das muß nicht jeder Erwachsene und Gescheite wissen. Wir sehen Menschen Häuser bauen und zerstören und werden zu der Frage geleitet «Wie lange steht dieses Haus schon?». Aber wie kommt man darauf, dies von einem Berg, z. B., zu fragen? Und haben denn alle Menschen den Begriff 'die Erde' als einen *Körper*, der entstehen und vergehen kann? Warum soll ich mir nicht die Erde als flach, aber in jeder Richtung (auch der Tiefe) ohne Ende denken? Aber dann könnte man immerhin sagen «Ich weiß, daß dieser Berg lange vor meiner Geburt existiert hat.»—Wie aber, wenn ich einen Menschen träfe, der dies nicht glaubt?

86. Wie wenn man in Moores Sätzen «Ich weiß» durch «Ich bin der unerschütterlichen Überzeugung» ersetzte?

87. Kann ein Behauptungssatz, der als Hypothese funktionieren könnte, nicht auch als ein Grundsatz des Forschens und Handelns gebraucht werden? D. h., kann er nicht einfach dem Zweifel entzogen sein, wenn auch nicht einer ausgesprochenen Regel gemäß? Er wird einfach als eine Selbstverständlichkeit hingenommen, nie in Frage gezogen, ja vielleicht nie ausgesprochen.

88. Es kann z. B. sein, daß *unser ganzes Forschen* so eingestellt ist, daß dadurch gewisse Sätze, wenn sie je ausgesprochen werden, abseits allen Zweifels stehen. Sie liegen abseits von der Straße auf der sich das Forschen bewegt.

89. Man möchte sagen: «Alles spricht dafür und nichts dagegen, daß die Erde lange vor meiner Geburt ...»

Aber könnte ich nicht doch das Gegenteil glauben? Aber die Frage ist: wie würde sich dieser Glaube praktisch betätigen?— Vielleicht sagt Einer: «Darauf kommt's nicht an. Ein Glaube ist, was er ist, ob er sich praktisch betätigt oder nicht.» Man denkt sich: Er ist allemal die gleiche Einstellung des menschlichen Geistes.

llegado a sus afirmaciones por medio de una vía de pensamiento que, aunque yo no la haya seguido, me sea accesible.

85. ¿Qué debe suceder para que una tercera persona sepa eso? ¿Podría ser el conocimiento de la historia? Ha de saber qué quiere decir que la Tierra existía ya en tal y tal época. Porque no toda persona adulta e inteligente tiene obligaciones de saberlo. Vemos que los hombres construyen casas y las derriban, y adquirimos la tendencia a preguntar: «¿Desde cuándo está aquí esta casa?». Pero ¿cómo llegamos a preguntarnos lo mismo respecto a una montaña por ejemplo? Y ¿todos los hombres tienen la idea de «la Tierra» como un *cuerpo* que puede formarse y extinguirse? ¿Por qué no podría yo pensar que la Tierra es llana, extendiéndose sin fin en todas la direcciones (incluyendo la profundidad)? Con todo, aun en ese caso, se podría decir: «Sé que esta montaña existía desde mucho antes de mi nacimiento». —Pero ¿qué haría al encontrarme con alguien que no lo creyera?

86. ¿Qué pasaría si en la afirmación de Moore sustituyéramos el «Sé» por «Estoy firmemente convencido»?

87. Un enunciado asertórico, susceptible de funcionar como una hipótesis, ¿no podría ser usado también como principio de la investigación y de la acción? Es decir, ¿no podría suceder que estuviera, sin más, situado más allá de toda duda, aunque esto no sucediera de acuerdo con ninguna regla explícita? Simplemente, se le acepta como algo obvio que nunca se cuestiona y que, quizá, ni siquiera se formula.

88. Puede suceder, por ejemplo, que *toda nuestra investigación* se establezca de tal modo que ciertas proposiciones, una vez formuladas, queden al margen de la duda. Permanecen en los márgenes del camino que recorre la investigación.

89. Nos gustaría decir: «Todo habla a favor, nada en contra, del hecho de que la Tierra existe desde mucho antes de mi nacimiento...».

Pero a pesar de eso, ¿no podría creer lo contrario? Sin embargo, debemos preguntarnos por los efectos prácticos de esta creencia.

Alguien podría decir: «No se trata de eso. Una creencia es lo que es, tanto si tiene repercusiones prácticas como si no las tiene». Se piensa que es, en cualquier caso, la misma disposición de la mente humana.

90. «Ich weiß» hat eine primitive Bedeutung, ähnlich und verwandt der von «Ich sehe». («Wissen», «videre».) Und «Ich wußte, daß er im Zimmer war, aber er war nicht im Zimmer» ist ähnlich wie «Ich sah ihn im Zimmer, aber er war nicht da». «Ich weiß» soll eine Beziehung ausdrücken, nicht zwischen mir und einem Satzsinn (wie «Ich glaube»), sondern zwischen mir und einer Tatsache. So daß die *Tatsache* in mein Bewußtsein aufgenommen wird. (Hier ist auch der Grund, warum man sagen will, man *wisse* eigentlich nicht, was in der Außenwelt, sondern nur was im Reich der sogenannten Sinnesdaten geschieht.) Ein Bild des Wissens wäre dann das Wahrnehmen eines äußern Vorgangs durch Sehstrahlen, die ihn, wie er ist, ins Auge und Bewußtsein projizieren. Nur ist sofort die Frage, ob man denn dieser Projektion auch sicher sein könne. Und dieses Bild zeigt zwar die *Vorstellung*, die wir uns vom Wissen machen, aber nicht eigentlich, was ihr zugrunde liegt.

91. Wenn Moore sagt, er wisse, daß die Erde existiert habe etc., so werden ihm die meisten von uns darin recht geben, daß sie so lange existiert hat, und ihm auch glauben, daß er davon überzeugt ist. Aber hat er auch den richtigen *Grund* zu seiner Überzeugung? Denn, wenn nicht, so *weiß* er es doch nicht (Russell).

92. Man kann aber fragen: «Kann Einer einen triftigen Grund haben zu glauben, die Erde existiere erst seit kurzem, etwa erst seit seiner Geburt?»—Angenommen, es wäre ihm immer so gesagt worden,—hätte er einen guten Grund, es zu bezweifeln? Menschen haben geglaubt, sie könnten Regen machen; warum sollte ein König nicht in dem Glauben erzogen werden, mit ihm habe die Welt begonnen? Und wenn nun Moore und dieser König zusammenkämen und diskutierten, könnte Moore wirklich seinen Glauben als den richtigen erweisen? Ich sage nicht, daß Moore den König nicht zu seiner Anschauung bekehren könnte, aber es wäre eine Bekehrung besonderer Art: der König würde dazu gebracht, die Welt anders zu betrachten.

Bedenke, daß man von der *Richtigkeit* einer Anschauung manchmal durch ihre *Einfachkeit*, oder *Symmetrie* überzeugt wird, d. h.: dazu gebracht wird, zu dieser Anschauung überzugehen. Man sagt dann etwa einfach: «*So* muß es sein.»

93. Die Sätze, die darstellen, was Moore *'weiß'*, sind alle solcher Art, daß man sich schwer vorstellen kann, *warum* Einer das Gegenteil

90. «Sé» tiene un significado primitivo análogo al de «Veo» («Wissen» [Saber], «Videre» [Ver]) y relacionado con él. Y «Yo sabía que estaba en la habitación, pero no estaba» es análogo a «Le he visto en la habitación pero no estaba». Diríamos que «Sé» expresa no mi relación en el sentido de una proposición (como «Creo»), sino mi relación con un hecho. Así que incorporamos el *hecho* a mi conciencia. (También está aquí la razón para decir que no se *sabe* nada en absoluto de lo que sucede en el mundo externo, sino sólo lo que ocurre en el dominio de los denominados «datos sensoriales».) En este caso, nos representamos el conocimiento al modo de la percepción de un proceso externo por medio de rayos visuales que los proyectan, tal como es, en el ojo y en la conciencia. Pero la pregunta que en este punto surge es la de si también podemos estar seguros de esta proyección. Lo que esta *representación* muestra es la imagen que nos hacemos del conocimiento, pero no lo que le sirve de fundamento.

91. Si Moore dice saber que la Tierra ha existido, etcétera, la mayoría de nosotros le da la razón en que la Tierra ha existido desde hace mucho tiempo, y también le creemos cuando dice que está convencido. Pero ¿tiene también la *razón* adecuada para su convicción? Porque, si no la tiene, todavía no la *sabe* (Russell).

92. Sin embargo, nos podemos preguntar: «¿Puede tener alguien una razón convincente para creer que la Tierra existe desde hace poco, desde el día en que él nació?». —Suponiendo que se le hubiera dicho siempre que era de ese modo— ¿tendría alguna buena razón para dudarlo? Los hombres han creído que podían hacer que lloviera; ¿por qué no podría darse el caso de un rey que se hubiera educado en la creencia de que el mundo había comenzado con él? Y si este rey y Moore se encontraran y discutieran, ¿podría Moore demostrar que su creencia era la correcta? No afirmo que Moore no pudiera convertir al rey a su punto de vista, pero se trataría de una conversión muy peculiar: el rey se vería conducido a considerar el mundo de otra manera.

Ten presente que a veces estamos convencidos de la *corrección* de un punto de vista por su *simplicidad* o su *simetría*, es decir, son éstas las que nos inducen a adoptar el punto de vista en cuestión. En tal caso, nos limitamos a decir: «*Así* debe ser».

93. Las proposiciones que representan lo que Moore «*sabe*» son todas de tal tipo que es difícil imaginar *por qué* alguien habría de creer lo

glauben sollte. Z. B. der Satz, daß Moore sein ganzes Leben in geringer Entfernung von der Erde verbracht hat.—Wieder kann ich hier von mir selber statt von Moore reden. Was könnte mich dazu bringen, das Gegenteil davon zu glauben? Entweder eine Erinnerung, oder daß es mir gesagt wurde.—Alles was ich gesehen oder gehört habe macht mich der Oberzeugung, daß kein Mensch sich je weit von der Erde entfernt hat. Nichts spricht in meinem Weltbild für das Gegenteil.

94. Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.

95. Die Sätze, die dies Weltbild beschreiben, könnten zu einer Art Mythologie gehören. Und ihre Rolle ist ähnlich der von Spielregeln, und das Spiel kann man auch rein praktisch, ohne ausgesprochene Regeln, lernen.

96. Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.

97. Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt.

98. Wenn aber Einer sagte «Also ist auch die Logik eine Erfahrungswissenschaft», so hätte er unrecht. Aber dies ist richtig, daß der gleiche Satz einmal als von der Erfahrung zu prüfen, einmal als Regel der Prüfung behandelt werden kann.

99. Ja, das Ufer jenes Flusses besteht zum Teil aus hartem Gestein, das keiner oder einer unmerkbaren Änderung unterliegt, und teils aus Sand, der bald hier bald dort weg- und angeschwemmt wird.

contrario. Consideremos, por ejemplo, la proposición de que Moore ha pasado toda su vida a escasa distancia de la Tierra. —En este punto, puedo volver a hablar de mí mismo en lugar de Moore. ¿Qué podría inducirme a creer lo contrario? O un recuerdo o que me lo hayan dicho. Todo lo que he visto u oído me confirma que nunca persona alguna se ha alejado mucho de la Tierra. En mi imagen del mundo, nada habla a favor de lo contrario.

94. Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del trasfondo que me viene dado y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso.

95. Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología. Su función es semejante a la de las reglas del juego, y el juego también puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas.

96. Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican.

97. La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra.

98. Pero si alguien dijera «De modo que también la lógica es una ciencia empírica», se equivocaría. Por más que sea cierto que la misma proposición puede considerarse, a veces, como una proposición que ha de ser controlada por la experiencia y, otras veces, como una regla de control.

99. Sí, el margen de aquel río es, en parte, de roca que no está sometida a ninguna alteración o que está sólo sometida a cambios imperceptibles, y, en parte, de arena que la corriente del agua arrastra y deposita en puntos diversos.

100. Die Wahrheiten, von denen Moore sagt, er wisse sie, sind solche, die, beiläufig gesprochen, wir Alle wissen, wenn er sie weiß.

101. So ein Satz könnte z. B. sein: «Mein Körper ist nie verschwunden und nach einiger Zeit wieder aufgetaucht.»

102. Könnte ich nicht glauben, daß ich einmal, ohne es zu wissen, etwa im bewußtlosen Zustand, weit von der Erde entfernt war, ja, daß Andre dies wissen, es mir aber nicht sagen? Aber dies würde gar nicht zu meinen übrigen Überzeugungen passen. Nicht, als ob ich das System dieser Überzeugungen beschreiben könnte. Aber meine Überzeugungen bilden ein System, ein Gebäude.

103. Und wenn ich nun sagte «Es ist meine unerschütterliche Überzeugung, daß etc.», so heißt das in unserm Falle auch, daß ich nicht bewußt durch bestimmte Gedankengänge zu der Überzeugung gelangt bin, sondern, daß sie solchermaßen in allen meinen *Fragen und Antworten* verankert ist, daß ich nicht an sie rühren kann.

104. Ich bin z. B. auch davon überzeugt, daß die Sonne kein Loch im Himmelsgewölbe ist.

105. Alle Prüfung, alles Bekräften und Entkräften einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dies System nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unsrer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen. Das System ist nicht so sehr der Ausgangspunkt, als das Lebenselement der Argumente.

106. Ein Erwachsener hätte einem Kind erzählt, er wäre auf dem Mond gewesen. Das Kind erzählt mir das und ich sage, es sei nur ein Scherz gewesen, Soundso sei nicht auf dem Mond gewesen; niemand sei auf dem Mond gewesen; der Mond sei weit, weit von uns entfernt, und man könne nicht hinaufsteigen oder hinfliegen.—Wenn nun das Kind darauf beharrte: es gebe vielleicht doch eine Art, wie man hinkommen könne und sie sei mir nur nicht bekannt, etc.—was könnte ich erwidern? Was könnte ich Erwachsenen eines Volksstamms erwidern, die glauben, Leute kämen manchmal auf den Mond (vielleicht deuten sie ihre Träume so), und die allerdings zugeben, man könnte nicht mit gewöhnlichen Mitteln hinaufsteigen oder hinfliegen?—Ein

100. Las verdades que Moore afirma saber son tales que, dicho sea de paso, si él las sabe, todos las sabemos.

101. Una proposición de este tipo podría ser, por ejemplo: «Mi cuerpo no ha desaparecido nunca para volver a aparecer en seguida».

102. ¿No podría creer que una vez he estado lejos de la Tierra, sin saberlo y quizás en estado de inconsciencia, y que los demás lo saben pero no me lo dicen? Sin embargo, tal cosa no se ajustaría de ningún modo al resto de mis convicciones, aunque no pudiera describir el sistema de estas convicciones. Mis convicciones constituyen un sistema, un edificio.

103. Y si dijera ahora: «Tengo la firma convicción de que, etcétera», ello querría decir, también en este caso, que no he llegado a la convicción conscientemente, por medio de un proceso de pensamiento determinado sino que ésta se encuentra tan arraigada en todas mis *preguntas y respuestas* que no puedo tocarla.

104. También estoy convencido, por ejemplo, de que el Sol no es un orificio en la bóveda celeste.

105. Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos.

106. Un adulto le ha contado a un niño que ha estado en la Luna. El niño me lo cuenta y le digo que se trataba sólo de una broma, que la persona en cuestión nunca ha estado en la Luna; nadie ha estado en la Luna; la Luna está muy, muy alejada de nosotros y no se puede subir ni volar hasta allí. —Si, a pesar de todo, el niño insiste diciendo que es posible que haya una manera de llegar que yo desconozco, etcétera, — ¿qué podría responderle? ¿Qué podría responderles a los adultos de una tribu que creen que los hombres van de vez en cuando a la Luna (quizás es así como interpretan sus sueños) y que, al mismo tiempo, conceden que un hombre no puede subir ni volar hasta ella por los medios habituales?— Sin embargo, lo normal es

Kind wird aber für gewöhnlich nicht an so einem Glauben festhalten und bald von dem überzeugt werden, was wir ihm im Ernst sagen.

107. Ist dies nicht ganz so, wie man einem Kind den Glauben an einen Gott, oder daß es keinen Gott gibt, beibringen kann, und es je nachdem für das eine oder andere triftig scheinende Gründe wird vorbringen können?

108. «Aber gibt es denn da keine objektive Wahrheit? Ist es nicht wahr, oder aber falsch, daß jemand auf dem Mond war?» Wenn wir in unserm System denken, so ist es gewiß, daß kein Mensch je auf dem Mond war. Nicht nur ist uns so etwas nie im Ernst von vernünftigen Leuten berichtet worden, sondern unser ganzes System der Physik verbietet uns, es zu glauben. Denn diese verlangt Antworten auf die Fragen: «Wie hat er die Schwerkraft überwunden?», «Wie konnte er ohne Atmosphäre leben?» und tausend andere, die nicht zu beantworten wären. Wie aber, wenn uns statt allen diesen Antworten entgegnet würde: «Wir wissen nicht, *wie* man auf den Mond kommt, aber die dorthin kommen, erkennen sofort, daß sie dort sind; und auch du kannst ja nicht alles erklären.» Von Einem, der dies sagte, würden wir uns geistig sehr entfernt fühlen.

109. «Ein Erfahrungssatz läßt sich *prüfen*» (sagen wir). Aber wie? und wodurch?

110. Was *gilt* als seine Prüfung?—»Aber ist dies eine ausreichende Prüfung? Und, wenn ja, muß sie nicht in der Logik als solche erkannt werden?»—Als ob die Begründung nicht einmal zu Ende käme. Aber das Ende ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise.

111. «Ich *weiß*, daß ich nie auf dem Mond war.»—Das klingt ganz anders unter den tatsächlichen Umständen, als es klänge, wenn manche Menschen auf dem Mond gewesen wären und vielleicht mancher, ohne es selbst zu wissen. In *diesem* Falle könnte man Gründe für dies Wissen angeben. Ist hier nicht ein ähnliches Verhältnis, wie zwischen der allgemeinen Regel des Multiplizierens und gewissen ausgeführten Multiplikationen?

Ich will sagen: Daß ich nicht auf dem Mond gewesen bin, steht für mich *ebenso* fest, wie irgendeine Begründung dafür feststehen kann.

que un niño no se aferre a este tipo de creencia y se convenza en seguida de lo que le decimos en serio.

107. ¿No es exactamente de ese modo como es posible enseñarle a un niño a creer en un Dios o a creer que no existe ninguno, y cómo le podemos dar razones aparentemente satisfactorias para una cosa o la otra?

108. «Pero, en ese caso, ¿no hay ninguna verdad objetiva? ¿No es algo cierto, o algo falso, que nadie ha estado en la Luna?» Si pensamos en nuestro sistema, es cierto que ningún hombre ha estado en la Luna. No se trata sólo de que no nos hayan contado nada por el estilo personas razonables, sino de que todo nuestro sistema de física nos impide creerlo. De hecho, tal cosa exige que respondamos a las cuestiones: «¿Cómo se ha sustraído a la fuerza de la gravedad?», «¿Cómo ha podido vivir fuera de la atmósfera?» y mil más que no serían contestadas. Pero, si en lugar de todas estas respuestas se nos contestara «No sabemos *de qué modo* se llega a la Luna, pero los que llegan saben inmediatamente que están allí; y tampoco es posible explicar todas las cosas», nos sentiríamos muy alejados intelectualmente de quien dijera tal cosa.

109. «Una proposición empírica puede ser *probada*» (decimos). Pero ¿cómo? Y ¿por qué medios?

110. ¿Qué *sirve* de prueba de ella? —«Pero ¿es ésta una prueba suficiente? Y si lo es, ¿no debe ser reconocida como tal por la lógica?»— Como si la fundamentación no llegara nunca a un término. Y el término no es una presuposición sin fundamentos sino una manera de actuar sin fundamentos.

111. «*Sé* que nunca he estado en la Luna.» —En las presentes circunstancias, eso suena de un modo totalmente distinto a como sonaría si muchos hombres hubieran estado en la Luna, algunos quizá sin saberlo. En *ese* caso podrían darse razones para tal conocimiento. ¿No hay aquí una relación semejante a la que existe entre la regla general de la multiplicación y algunas multiplicaciones ya hechas?

Quiero decir: que yo no he estado nunca en la Luna es para mí algo *tan* cierto como cualquier fundamento que pudiera aducir a su favor.

112. Und ist [es] nicht das, was Moore sagen will, wenn er sagt er *wisse* alle jene Dinge?—Aber handelt sich's wirklich darum, daß er's weiß, und nicht darum, daß gewisse dieser Sätze für uns feststehen müssen?

113. Wenn Einer uns Mathematik lehren will, wird er nicht damit anfangen, uns zu versichern, er *wisse*, daß a + b = b + a ist.

114. Wer keiner Tatsache gewiß ist, der kann auch des Sinnes seiner Worte nicht gewiß sein.

115. Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifelns selbst setzt schon die Gewißheit voraus.

116. Hatte Moore, statt «Ich weiß ...», nicht sagen können «Es steht für mich fest, daß ...»? Ja auch: «Es steht für mich und viele Andre fest. ...»

117. Warum ist es mir nicht möglich, daran zu zweifeln, daß ich nie auf dem Mond war? Und wie könnte ich versuchen, es zu tun?

Vor allem schiene mir die Annahme, vielleicht sei ich doch dort gewesen, *müßig*. Nichts würde daraus folgen, dadurch erklärt werden. Sie hinge mit nichts in meinem Leben zusammen.

Wenn ich sage «Nichts spricht dafür und alles dagegen», so setzt dies schon ein Prinzip des Dafür- und Dagegensprechens voraus. D. h. ich muß sagen können, was dafür *spräche*.

118. Wäre es nun richtig zu sagen: Niemand hat bisher meinen Schädel geöffnet, um zu sehen, ob ein Gehirn drin ist; aber alles spricht dafür und nichts dagegen, daß man eins drin finden würde?

119. Kann man aber auch sagen: Nichts spricht dagegen und alles dafür, daß der Tisch dort auch dann vorhanden ist, wenn niemand ihn sieht? Was spricht denn dafür?

120. Wenn aber nun Einer es bezweifelte, wie würde sich sein Zweifel praktisch zeigen? Und könnten wir ihn nicht ruhig zweifeln lassen, da es ja gar keinen Unterschied macht?

121. Kann man sagen: «Wo kein Zweifel, da auch kein Wissen»?

112. Y ¿no es eso lo que quiere decir Moore cuando afirma que *sabe* todas esas cosas?—Pero, en ese caso, ¿se trata realmente del hecho de que él lo sabe y no del hecho de que tales proposiciones son incuestionables para nosotros?

113. Cuando alguien pretende enseñarnos matemática no comienza asegurándonos que *sabe* que a+b es igual a b+a.

114. Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras.

115. Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza.

116. En lugar de «Sé...», ¿no habría podido decir Moore: «Para mí es incuestionable que...»? Sí, y también: «Para mí y para muchos otros es incuestionable que...».

117. ¿Por qué no me es posible poner en duda que nunca he estado en la Luna? Y ¿cómo podría intentar hacer tal cosa?

En primer lugar, el supuesto de que yo he podido estar en la Luna me parecería *ocioso*. Nada se seguiría de él, nada sería explicado por él. No estaría vinculado con nada en mi vida.

Si digo «Nada habla a su favor y todo en contra», eso presupone ya un principio del hablar a favor o en contra. O sea, he de poder decir qué *hablaría* a favor.

118. ¿Sería correcto decir que nadie, hasta ahora, ha abierto mi cráneo para ver si hay dentro un cerebro, pero que todo habla a favor y nada en contra de que se encontraría uno?

119. Pero ¿podemos decir también que todo habla a favor y nada en contra de que la mesa está allí aun cuando nadie la ve? ¿Qué habla aquí en favor de ello?

120. Sin embargo, si alguien lo pone en duda, ¿cómo se habría de manifestar en la práctica su duda? Y ¿no sería posible dejarlo dudar tranquilamente dado que no hay ninguna diferencia?

121. ¿Se puede decir: «Donde no hay duda tampoco hay saber»?

122. Braucht man zum Zweifel nicht Gründe?

123. Wohin ich schaue, ich finde keinen Grund, daran zu zweifeln, daß. ...

124. Ich will sagen: Wir verwenden Urteile als Prinzipien) des Urteilens.

125. Wenn mich ein Blinder fragte «Hast du zwei Hände?», so würde ich mich nicht durch Hinschauen davon vergewissern. Ja, ich weiß nicht, warum ich meinen Augen trauen sollte, wenn ich überhaupt dran zweifelte. Ja, warum soll ich nicht meine *Augen* damit prüfen, daß ich schaue, ob ich beide Hände sehe? *Was* ist *wodurch* zu prüfen?! (Wer entscheidet darüber, *was* feststeht?)

Und was bedeutet die Aussage, das und das stehe fest?

126. Ich bin der Bedeutung meiner Worte nicht gewisser als bestimmter Urteile. Kann ich zweifeln, daß diese Farbe «blau» heißt?

(Meine) Zweifel bilden ein System.

127. Denn wie weiß ich, daß Einer zweifelt? Wie weiß ich, daß er die Worte «Ich zweifle daran» so gebraucht wie ich?

128. Ich habe von Kind auf so urteilen gelernt. *Das ist* Urteilen.

129. So habe ich urteilen gelernt; *das* als Urteil kennengelernt.

130. Aber ist es nicht die Erfahrung, die uns lehrt, *so* zu urteilen, d. h., daß es richtig ist, so zu urteilen? Aber wie *lehrt's* uns die Erfahrung? *Wir* mögen es aus ihr entnehmen, aber die Erfahrung rät uns nicht, etwas aus ihr zu entnehmen. Ist sie der *Grund*, daß wir so urteilen (und nicht bloß die Ursache) so haben wir nicht wieder einen Grund dafür, dies als Grund anzusehen.

131. Nein, die Erfahrung ist nicht der Grund für unser Urteilsspiel. Und auch nicht sein ausgezeichneter Erfolg.

132. Menschen haben geurteilt, ein König könne Regen machen; *wir* sagen, dies widerspräche aller Erfahrung. Heute urteilt man,

122. ¿No se necesitan razones para dudar?

123. Mire a donde mire, no encuentro razón alguna para dudar acerca de...

124. Quiero decir: utilizamos juicios como principio(s) de juicio.

125. Si un ciego me preguntara: «¿Tienes dos manos?», no me aseguraría de ello mirándomelas detenidamente. Dado que no sé por qué debería creer a mis ojos si dudara de tal cosa. De hecho, ¿por qué no habría de poner a prueba mis *ojos* mirando si lo que veo son dos manos? ¡¿*Qué* es lo que ha de ser probado y *por qué medios*?! (¿Quién decide *qué* es incuestionable?)

Y ¿qué significa la afirmación: esto y aquello es incuestionable?

126. No estoy más seguro del significado de mis palabras de lo que lo estoy de ciertos juicios. ¿Puedo dudar de que este color se denomina «azul»?

Mis dudas constituyen un sistema.

127. Pues, ¿cómo sé que alguien duda? ¿Cómo sé que utiliza las palabras «Lo dudo» del mismo modo que yo?

128. Desde que era niño he aprendido a juzgar así: *eso es* juzgar.

129. He aprendido a juzgar así; he aprendido a reconocer *eso* como un juicio.

130. Pero ¿no es la experiencia quien nos enseña a juzgar *así*, es decir, quien nos enseña que es correcto juzgar así? ¿Cómo nos lo *enseña*? *Nosotros* podemos derivarlo de la experiencia, pero la experiencia no nos sugiere cómo derivar algo de ella. Si la experiencia es la *razón* de que juzguemos de ese modo (y no únicamente la causa), ya no nos queda ninguna otra razón para considerar que eso es una razón.

131. No, la experiencia no es la razón de nuestro juego de hacer juicios. Ni es tampoco su resultado más notable.

132. Los hombres han creído que un rey podía hacer llover; *nosotros* decimos que eso contradice toda experiencia. Hoy se piensa que la

Aeroplan, Radio etc. seien Mittel zur Annäherung der Völker und Ausbreitung von Kultur.

133. Unter gewöhnlichen Umständen überzeuge ich mich nicht durch den Augenschein, ob ich zwei Hände habe. *Warum* nicht? Hat Erfahrung es als unnötig erwiesen? Oder (auch): Haben wir, auf irgendeine Weise, ein allgemeines Gesetz der Induktion gelernt und vertrauen ihm nun auch hier?—Aber warum sollen wir erst *ein allgemeines* Gesetz gelernt haben und nicht gleich das spezielle?

134. Wenn ich ein Buch in eine Lade lege, so nehme ich nun an, es sei darin, es sei denn. ... «Die Erfahrung gibt mir immer recht. Es ist noch kein gut beglaubigter Fall vorgekommen, daß ein Buch (einfach) verschwunden wäre.» Es ist *oft* vorgekommen, daß sich ein Buch nie mehr gefunden hat, obwohl wir sicher zu wissen glaubten, wo es war.—Aber die Erfahrung lehrt doch wirklich, daß ein Buch, z. B., nicht verschwindet. (Z. B. nicht nach und nach verdunstet.)—Aber ist es diese Erfahrung mit Büchern etc., die uns annehmen läßt, das Buch sei nicht verschwunden? Nun, angenommen, wir fänden, daß unter bestimmten neuen Umständen Bücher verschwänden—würden wir nicht unsre Annahme ändern? Kann man die Wirkung der Erfahrung auf unser System von Annahmen leugnen?

135. Aber folgen wir nicht einfach dem Prinzip, daß, was *immer* geschehen ist, auch wieder geschehen wird (oder etwas ähnlichem)?—Was heißt es, diesem Prinzip folgen? Bringen wir es wirklich in unser Raisonnement? Oder ist es nur das *Naturgesetz*, dem scheinbar unser Schließen folgt? Das letztere mag es sein. Ein Glied in unsrer Überlegung ist es nicht.

136. Wenn Moore sagt, er *wisse* das und das, so zählt er wirklich lauter Erfahrungssätze auf, die wir ohne besondere Prüfung bejahen, also Sätze, die im System unsrer Erfahrungssätze eine eigentümliche logische Rolle spielen.

137. Auch wenn der Glaubwürdigste mir versichert, er *wisse*, es sei so und so, so kann dies allein mich nicht davon überzeugen, daß er es weiß. Nur, daß er es zu wissen glaubt. Darum kann Moores Versicherung, er wisse ..., uns nicht interessieren. Die Sätze aber, welche

radio, el avión, etcétera son medios para el acercamiento de los pueblos y la difusión de la cultura.

133. En circunstancias ordinarias no me convenzo de que tengo dos manos mirándomelas. ¿*Por qué* no? ¿Ha demostrado la experiencia que no es necesario? O (también), ¿hemos aprendido, de una u otra forma, una ley general de inducción en la que volvemos a confiar en el caso presente?—Pero ¿por qué deberíamos haber aprendido primero una ley *general* y no en primer lugar la especial?

134. Si pongo un libro en el cajón, supondré que todavía está allí siempre que no... «La experiencia me da siempre la razón. Hasta este momento, no se ha producido nunca el caso, adecuadamente comprobado, de un libro que (sin más) haya desaparecido.» *A menudo* ha sucedido que nunca más se ha podido encontrar el libro, aunque creíamos saber con seguridad dónde estaba. Pero la experiencia enseña realmente que un libro, por ejemplo, nunca desaparece. (Por ejemplo, no se evapora poco a poco.) —Pero ¿es esta experiencia con libros, etcétera, la que me permite suponer que el libro no ha desaparecido? Pues bien, imaginemos que nos encontráramos con que, en unas circunstancias nuevas, los libros desaparecieran —¿deberíamos cambiar en ese caso nuestro supuesto? ¿Se puede negar el efecto de la experiencia sobre nuestro sistema de supuestos?

135. Pero ¿no nos limitamos a seguir el principio según el cual lo que *siempre* ha sucedido volverá a suceder de nuevo (o algo por el estilo)? —¿Qué quiere decir seguir ese principio? ¿Lo introducimos realmente en nuestros razonamientos? ¿O se trata sólo de la *ley natural* que siguen aparentemente nuestras conclusiones? Podría ser esto último. No es algo que intervenga en nuestras consideraciones.

136. Cuando Moore dice *sabe* eso y lo otro, se limita, de hecho, a enumerar proposiciones empíricas que aceptamos sin ninguna comprobación especial; es decir, proposiciones que en el sistema de nuestras proposiciones empíricas juegan un papel lógico bien particular.

137. Por mucho que la persona más digna de confianza me asegure que *sabe* que las cosas son de tal y tal modo, por sí solo, ello no puede convencerme de que lo sabe. Solamente de que cree saberlo. Ésta es la razón por la que la aseveración de Moore de que sabe... no nos interesa.

Moore als Beispiele solcher gewußten Wahrheiten aufzählt, sind allerdings interessant. Nicht weil jemand ihre Wahrheit weiß, oder sie zu wissen glaubt, sondern weil sie alle im System unsrer empirischen Urteile eine *ähnliche* Rolle spielen.

138. Z. B. gelangen wir zu keinem von ihnen durch eine Untersuchung.

Es gibt z. B. historische Untersuchungen und Untersuchungen über die Gestalt und auch (über) das Alter der Erde, aber nicht darüber, ob die Erde in den letzten 100 Jahren existiert habe. Freilich, viele von uns hören Berichte, haben Nachricht über diesen Zeitraum von ihren Eltern und Großeltern; aber können sich die nicht irren?—«Unsinn» wird man sagen, «Wie sollen sich denn alle diese Menschen irren!». Aber ist das ein Argument? Ist es nicht einfach die Zurückweisung einer Idee? Und etwa eine Begriffsbestimmung? Denn rede ich hier von einem möglichen Irrtum, so ändert das die Rolle, die «Irrtum» und «Wahrheit» in unserm Leben spielen.

139. Um eine Praxis festzulegen, genügen nicht Regeln, sondern man braucht auch Beispiele. Unsre Regeln lassen Hintertüren offen, und die Praxis muß für sich selbst sprechen.

140. Wir lernen die Praxis des empirischen Urteilens nicht, indem wir Regeln lernen; es werden uns *Urteile* beigebracht und ihr Zusammenhang mit andern Urteilen. *Ein Ganzes* von Urteilen wird uns plausibel gemacht.

141. Wenn wir anfangen, etwas zu *glauben*, so nicht einen einzelnen Satz, sondern ein ganzes System von Sätzen. (Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.)

142. Nicht einzelne Axiome leuchten mir ein, sondern ein System, worin sich Folgen und Prämissen *gegenseitig* stützen.

143. Es wird mir z. B. erzählt, jemand sei vor vielen Jahren auf diesen Berg gestiegen. Untersuche ich nun immer die Glaubwürdigkeit des Erzählers und ob dieser Berg vor Jahren existiert habe? Ein Kind lernt viel später, daß es glaubwürdige und unglaubwürdige Erzähler gibt, als es Fakten lernt, die ihm erzählt werden. Es lernt,

Sin embargo, las proposiciones que Moore enumera como ejemplos de esas verdades conocidas son obviamente interesantes. No porque todo el mundo conozca la verdad, o crea conocerla, sino porque todas ellas juegan un papel *semejante* en el sistema de nuestros juicios empíricos.

138. Por ejemplo, no llegamos a ninguna de ellas por medio de la investigación.

Hay, por ejemplo, investigaciones históricas e investigaciones sobre la forma y también sobre la edad de la Tierra, pero no sobre si la Tierra ha existido durante los últimos cien años. Evidentemente, muchos de nosotros hemos escuchado testimonios y tenemos noticias de este período por nuestros padres y abuelos; pero ¿no pueden haberse equivocado? —Se dirá: «Tonterías, ¡cómo puede haberse equivocado toda esa gente!». Pero ¿es eso un argumento? ¿No se trata sólo del rechazo de una idea y, quizá, de la determinación de un concepto? Dado que, si hablo aquí de un error posible, con ello cambia el papel que «error» y «verdad» juegan en nuestras vidas.

139. Las reglas no son suficientes para establecer una práctica; también necesitamos ejemplos. Nuestras reglas dejan alternativas abiertas y la práctica debe hablar por sí misma.

140. No aprendemos la práctica de los juicios empíricos mientras aprendemos reglas; lo que se nos enseña son *juicios* y sus conexiones con otros juicios. Lo que nos llega a parecer verosímil *es una totalidad* de juicios.

141. Cuando empezamos a *creer* algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones. (Se hace la luz poco a poco sobre el conjunto.)

142. No son los axiomas aislados los que nos parecen evidentes, sino todo un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen *recíprocamente*.

143. Me explican, por ejemplo, que hace mucho tiempo alguien escaló esta montaña. ¿Investigo siempre la fiabilidad de quien me lo cuenta y si la montaña existía hace años? Un niño aprende que hay narradores fiables y no fiables mucho después de aprender los hechos que se le cuentan. No aprende *en modo alguno* que aquella

daß jener Berg schon lange existiert habe, *gar nicht;* d. h. die Frage, ob es so sei, kommt gar nicht auf. Es schluckt, sozusagen, diese Folgerung mit dem hinunter, *was* es lernt.

144. Das Kind lernt eine Menge Dinge glauben. D. h. es lernt z. B. nach diesem Glauben handeln. Es bildet sich nach und nach ein System von Geglaubtem heraus, und darin steht manches unverrückbar fest, manches ist mehr oder weniger beweglich. Was feststeht, tut dies nicht, weil es an sich offenbar oder einleuchtend ist, sondern es wird von dem, was darum herum liegt, festgehalten.

145. Man will sagen «*Alle* meine Erfahrungen zeigen, daß es so ist». Aber wie tun sie das? Denn jener Satz, auf den sie zeigen, gehört auch zu ihrer besonderen Interpretation.

«Daß ich diesen Satz als sicher wahr betrachte, kennzeichnet auch meine Interpretation der Erfahrung.»

146. Wir machen uns von der Erde *das Bild* einer Kugel, die frei im Raume schwebt und sich in 100 Jahren nicht wesentlich ändert. Ich sagte «Wir machen uns das *Bild* etc.», und dies Bild hilft uns nun zum Beurteilen verschiedener Sachverhalte.

Ich kann die Dimensionen einer Brücke allerdings berechnen, manchmal auch berechnen, daß hier eine Brücke günstiger ist als eine Fähre etc. etc.—aber irgendwo muß ich mit einer Annahme oder Entscheidung anfangen.

147. Das Bild der Erde als Kugel ist ein *gutes* Bild, es bewährt sich überall, es ist auch ein einfaches Bild—kurz, wir arbeiten damit, ohne es anzuzweifeln.

148. Warum überzeuge ich mich nicht davon, daß ich noch zwei Füße habe, wenn ich mich von dem Sessel erheben will? Es gibt kein warum. Ich tue es einfach nicht. So handle ich.

149. Meine Urteile selbst charakterisieren die Art und Weise, wie ich urteile, das Wesen des Urteilens.

150. Wie beurteilt Einer, welches seine rechte und welches seine linke Hand ist? Wie weiß ich, daß mein Urteil mit dem der Andern übereinstimmen wird? Wie weiß ich, daß diese Farbe Blau

montaña ya existía hace mucho tiempo; es decir, ni tan siquiera se plantea la cuestión de si es así. Por decirlo de algún modo, el niño se traga esa consecuencia con *lo que* aprende.

144. El niño aprende a creer muchas cosas. Esto es, aprende por ejemplo a actuar de acuerdo con estas creencias poco a poco, se forma un sistema con las cosas que cree y, en tal sistema, algunos elementos se mantienen inmutables y firmes, mientras que otros son más o menos móviles. Lo que se mantiene firme lo hace no porque intrínsecamente sea obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que le rodea.

145. Deseamos decir: «*Todas* mis experiencias muestran que es de ese modo». Pero ¿cómo lo hacen? Pues la misma proposición a la que apuntan forma parte también de una determinada interpretación de ellas.

«El que yo considere a esta proposición como algo verdadero con seguridad absoluta es también una característica de mi interpretación de la experiencia.»

146. Nos formamos *la imagen* de la Tierra como si se tratara de una esfera flotando libremente en el espacio y sin sufrir cambios importantes en cien años. He dicho «Nos formamos la *imagen*, etcétera», y esta imagen nos ayuda a juzgar diversas situaciones.

Es cierto que puedo calcular las dimensiones de un puente; a veces también puedo calcular que un puente es más conveniente que un transbordador, etcétera, etcétera. —Pero en algún momento debo comenzar con un supuesto o una decisión.

147. La imagen de la Tierra como esfera es una *buena* imagen que se acredita a sí misma en cualquier situación; también se trata de una imagen simple —en resumen, trabajamos con ella sin ponerla en duda.

148. ¿Por qué no me aseguro, al intentar levantarme de la silla, de que todavía tengo dos pies? No hay un porqué. Simplemente, no lo hago. Así actúo.

149. Mis mismos juicios caracterizan la manera en que juzgo, la esencia del juicio.

150. ¿Cómo decidimos cuál es la mano derecha y cuál la izquierda? ¿Cómo sé que mi juicio estará de acuerdo con el de otro? ¿Cómo sé

ist? Wenn ich hier *mir* nicht traue, warum soll ich dem Urteil des Andern trauen? Gibt es ein Warum? Muß ich nicht irgendwo anfangen zu trauen? D. h. ich muß irgendwo mit dem Nichtzweifeln anfangen; und das ist nicht, sozusagen, vorschnell aber verzeihlich, sondern es gehört zum Urteilen.

151. Ich möchte sagen: Moore *weiß* nicht, was er zu wissen behauptet, aber es steht für ihn fest, so wie auch für mich; es als feststehend zu betrachten, gehört zur *Methode* unseres Zweifelns und Untersuchens.

152. Die Sätze, die für mich feststehen, lerne ich nicht ausdrücklich. Ich kann sie nachträglich *finden* wie die Rotationsachse eines sich drehenden Körpers. Diese Achse steht nicht fest in dem Sinne, daß sie festgehalten wird, aber die Bewegung um sie herum bestimmt sie als unbewegt.

153. Niemand hat mich gelehrt, daß meine Hände nicht verschwinden, wenn ich auf sie nicht aufpasse. Noch kann man sagen, ich setze die Wahrheit dieses Satzes bei meinen Behauptungen etc. voraus (als ruhten sie auf ihm) während er erst durch unser anderweitiges Behaupten Sinn erhält.

154. Es gibt Fälle solcher Art, daß wenn Einer dort Zeichen des Zweifels gibt, wo wir nicht zweifeln, wir seine Zeichen nicht mit Sicherheit als Zeichen des Zweifels verstehen können.

D. h.: Damit wir seine Zeichen des Zweifels als solche verstehen, darf er sie nur in bestimmten Fällen geben und nicht in andern.

155. Der Mensch kann sich unter gewissen Umständen nicht *irren*. («Kann» ist hier logisch gebraucht, und der Satz sagt nicht, daß unter diesen Umständen der Mensch nichts Falsches sagen kann.) Wenn Moore das Gegenteil von jenen Sätzen aussagte, die er für gewiß erklärt, würden wir nicht nur nicht seiner Meinung sein, sondern ihn für geistesgestört halten.

156. Damit der Mensch sich irre, muß er schon mit der Menschheit konform urteilen.

que este color es el azul? Si en este caso no confiara *en mí mismo*, ¿por qué habría de confiar en el juicio de otro? ¿Hay un porqué? ¿No he de comenzar a confiar en un momento u otro? Es decir, en un momento u otro he de comenzar sin poner nada en duda; y eso no es, por decirlo de algún modo, un cierto tipo de precipitación que podría disculparse, sino que forma parte del juicio.

151. Me gustaría decir: Moore no *sabe* lo que afirma saber, por mucho que sea tan incuestionable para mí como para él; considerarlo incuestionable forma parte del *método* de nuestra duda y de nuestra investigación.

152. No aprendo explícitamente las proposiciones que para mí son incuestionables. Puedo *descubrirlas* posteriormente como el eje en torno del cual gira un cuerpo. El eje no está inmóvil en el sentido de que haya algo que lo mantenga fijo, sino que su inmovilidad está determinada por el movimiento en torno de él.

153. Nadie me ha enseñado que mis manos no desaparecen cuando no les presto atención. Ni tampoco es posible decir que la verdad de esta proposición está presupuesta en mis afirmaciones, etcétera (como si descansaran sobre ella), mientras que sólo obtiene sentido del resto de nuestro modo de afirmar.

154. Hay casos en los que, si alguien da señales de estar dudando donde nosotros no dudamos, no podríamos entender con seguridad dichas señales como señales de duda.

Es decir: para que comprendamos sus señales de duda como tales, las ha de dar en casos bien determinados y no en otros.

155. En ciertas circunstancias, un hombre no puede *equivocarse*. («Puede» se emplea aquí en un sentido lógico y la proposición anterior no afirma que en esas circunstancias alguien no puede decir algo falso.) Si Moore expresara lo contrario de aquellas proposiciones que declara ciertas, no sólo no compartiríamos su opinión, sino que lo tomaríamos por loco.

156. Para que un hombre se equivoque, ha de juzgar ya de acuerdo con la humanidad.

157. Wie, wenn ein Mensch sich nicht erinnern könnte, ob er immer fünf Finger oder zwei Hände gehabt hat? Würden wir ihn verstehen? Könnten wir sicher sein, daß wir ihn verstehen?

158. Kann ich mich z. B. darin irren, daß die einfachen Worte die diesen Satz bilden, deutsche Wörter sind, deren Bedeutung ich kenne?

159. Wir lernen als Kinder Fakten, z. B. daß jeder Mensch ein Gehirn hat, und wir nehmen sie gläubig hin. Ich glaube, daß es eine Insel, Australien, gibt von der und der Gestalt usw. usw., ich glaube, daß ich Urgroßeltern gehabt habe, daß die Menschen, die sich für meine Eltern ausgaben, wirklich meine Eltern waren, etc. Dieser Glaube mag nie ausgesprochen, ja, der Gedanke, daß es so ist, nie gedacht werden.

160. Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben.

161. Ich habe eine Unmenge gelernt und es auf die Autorität von Menschen angenommen, und dann manches durch eigene Erfahrung bestätigt oder entkräftet gefunden.

162. Was in Lehrbüchern, der Geographie z. B., steht, halte ich im allgemeinen für wahr. Warum? Ich sage: Alle diese Fakten sind hundertmal bestätigt worden. Aber wie weiß ich das? Was ist meine Evidenz dafür? Ich habe ein Weltbild. Ist es wahr oder falsch? Es ist vor allem das Substrat alles meines Forschens und Behauptens. Die Sätze, die es beschreiben, unterliegen nicht alle gleichermaßen der Prüfung.

163. Prüft jemand je, ob dieser Tisch hier stehenbleibt, wenn niemand auf ihn achtgibt?

Wir prüfen die Geschichte Napoleons, aber nicht, ob alle Berichte über ihn auf Sinnestrug, Schwindel u. dergl. beruhen. Ja, wenn wir überhaupt prüfen, setzen wir damit schon etwas voraus, was nicht geprüft wird. Soll ich nun sagen, das Experiment, das ich etwa zur Prüfung eines Satzes mache, setze die Wahrheit des Satzes voraus, daß hier wirklich der Apparat steht, welchen ich zu sehen glaube (u. dergl.)?

157. ¿Qué sucedería si un hombre no pudiera recordar que ha tenido siempre cinco dedos o dos manos? ¿Lo comprenderíamos? ¿Podríamos estar seguros de comprenderlo?

158. ¿Puedo equivocarme, por ejemplo, al pensar que las palabras que aparecen en esta oración son palabras del castellano* cuyo significado conozco?

159. De niños aprendemos ciertos hechos, por ejemplo, que todos los hombres tienen cerebro, y tenemos plena confianza en ellos. Creo que hay una isla, Australia, de tal y de tal forma, etcétera, etcétera. Creo que tuve bisabuelos, que las personas que pasaban por mis padres lo eran realmente, etcétera. Es posible que nunca hubiera sido expresada esta creencia, incluso que nunca se hubiera pensado que era de ese modo.

160. El niño aprende al creer al adulto. La duda viene *después* de la creencia.

161. Aprendí una gran cantidad de cosas y las acepté en base a la autoridad humana. Después he descubierto que se veían confirmadas o refutadas por mi propia experiencia.

162. En líneas generales, considero verdadero lo que encuentro en los libros de texto, por ejemplo, de geografía. ¿Por qué? Digo: todos estos hechos ya han sido confirmados más de cien veces. Pero ¿cómo lo sé? ¿Cuál es mi evidencia al respecto? Tengo una imagen del mundo. ¿Es verdadera o falsa? Ante todo, es el sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones. Las proposiciones que la describen no están todas sometidas del mismo modo a la comprobación.

163. ¿Ha comprobado alguien si esta mesa continúa existiendo cuando nadie la está mirando?

Comprobamos la historia de Napoleón, pero no si todo lo que se ha dicho se basa en la mentira, en la ilusión y en cosas por el estilo. De hecho, cuando comprobamos una cosa ya lo hacemos presuponiendo algo que no se comprueba. ¿He de decir, pues, que el experimento que hago para comprobar una proposición presupone la verdad de la proposición de que aquí está realmente el aparato que creo ver (y cosas por el estilo)?

* *Deutsche*, alemán, en el original. *(N. de los T.)*

164. Hat das Prüfen nicht ein Ende?

165. Ein Kind könnte zu einem andern sagen «Ich weiß, daß die Erde schon viele hundert Jahre alt ist», und das hieße: Ich habe es gelernt.

166. Die Schwierigkeit ist, die Grundlosigkeit unseres Glaubens einzusehen.

167. Daß unsre Erfahrungsaussagen nicht alle gleichen Status haben, ist klar, da man so einen Satz festlegen und ihn vom Erfahrungssatz zu einer Norm der Beschreibung machen kann.

Denk an chemische Untersuchungen. Lavoisier macht Experimente mit Stoffen in seinem Laboratorium und schließt nun, daß bei der Verbrennung dies und jenes geschehe. Er sagt nicht, daß es ja ein andermal anders zugehen könne. Er ergreift ein bestimmtes Weltbild, ja, er hat es natürlich nicht erfunden, sondern als Kind gelernt. Ich sage Weltbild und nicht Hypothese, weil es die selbstverständliche Grundlage seiner Forschung ist und als solche auch nicht ausgesprochen wird.

168. Aber welche Rolle spielt nun die Voraussetzung, daß ein Stoff A auf einen Stoff B unter gleichen Umständen immer gleich reagiert? Oder gehört das zur Definition eines Stoffs?

169. Man könnte meinen, es gäbe Sätze, welche aussprechen, daß eine Chemie *möglich* ist. Und das wären Sätze einer Naturwissenschaft. Denn worauf sollen sie sich stützen, wenn nicht auf Erfahrung?

170. Ich glaube, was mir Menschen in einer gewissen Weise übermitteln. So glaube ich geographische, chemische, geschichtliche Tatsachen etc. So *lerne* ich die Wissenschaften. Ja, lernen beruht natürlich auf glauben.

Wer gelernt hat, der Mont Blanc sei 4000 m hoch, wer es auf der Karte nachgesehen hat, sagt nun, er *wisse* es.

Und kann man nun sagen: Wir messen unser Vertrauen so zu, weil es sich so bewährt hat?

171. Ein Hauptgrund für Moore anzunehmen, daß er nicht auf dem Mond war, ist der, daß niemand auf dem Mond war und hinkommen *konnte;* und das glauben wir auf Grund dessen, was wir lernen.

164. ¿No tiene un límite la comprobación?

165. Un niño podría decir a otro: «Sé que la Tierra ya tiene muchos centenares de años», con lo que querría decir: «Lo he aprendido».

166. Lo difícil es percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia.

167. Es evidente que nuestras afirmaciones empíricas no son todas del mismo tipo, dado que es posible aislar una proposición así y transformarla, de proposición empírica, en norma de descripción.

Pensemos en las investigaciones químicas. Lavoisier realiza experimentos con sustancias en su laboratorio y concluye de ellas que cuando hay una combustión sucede tal y tal cosa. No dice que en otra ocasión podría suceder de otra manera. Recurre a una imagen del mundo determinada; por supuesto, no se la ha inventado sino que la aprendió de niño. Hablo de una imagen del mundo y no de una hipótesis porque es el fundamento evidente de su investigación y, como tal, ni siquiera se menciona.

168. Ahora bien, ¿qué papel tiene el supuesto de que una sustancia A siempre reacciona del mismo modo ante una sustancia B dadas las mismas circunstancias? ¿O es parte de la definición de cierta sustancia?

169. Podría creerse que existen proposiciones que afirman que la química es *posible*. Y se trataría de proposiciones de la ciencia natural. Pues, ¿en qué se habrían de apoyar sino en la experiencia?

170. Creo que los hombres se comunican de cierto modo. Así es como creo en hechos geográficos, químicos, históricos, etcétera. Es así como *aprendo* las disciplinas científicas. En efecto, aprender se basa en la creencia.

Quien ha aprendido que el Mont Blanc tiene 4.000 metros de altitud y lo ha comprobado en el mapa, dice que lo *sabe*.

¿Puede decirse, entonces: concedemos nuestra confianza a eso porque ha dado buenos resultados?

171. Una razón fundamental que le permite a Moore suponer que nunca ha estado en la Luna es la de que nadie ha estado nunca en la Luna y nadie *podría* llegar a ella; y creemos tal cosa sobre la base de lo que aprendemos.

172. Vielleicht sagt man «Es muß doch ein Prinzip diesem Vertrauen zugrunde liegen», aber was kann so ein Prinzip leisten? Ist es mehr als ein Naturgesetz des 'Fürwahrhaltens'?

173. Liegt es denn in meiner Macht, was ich glaube? oder was ich unerschütterlich glaube?

Ich glaube, daß dort ein Sessel steht. Kann ich mich nicht irren? Aber kann ich glauben, daß ich mich irre? ja kann ich es überhaupt in Betracht ziehen?—Und *könnte* ich nicht auch an meinem Glauben festhalten, was immer ich später erfahre?! Aber ist nun mein Glaube *begründet*?

174. Ich handle mit *voller* Gewißheit. Aber diese Gewißheit ist meine eigene.

175. «Ich weiß es» sage ich dem Andern; und hier gibt es eine Rechtfertigung. Aber für meinen Glauben gibt es keine.

176. Statt «Ich weiß es» kann man in manchen Fällen sagen «Es ist so; verlaß dich drauf». In manchen Fällen aber: «Das habe ich schon vor Jahren gelernt»; und manchmal: «Ich bin sicher, daß es so ist.»

177. Was ich weiß, das glaube ich.

178. Der falsche Gebrauch, den Moore von dem Satz «Ich weiß...» macht, liegt darin, daß er ihn als eine Äußerung betrachtet, die so wenig anzuzweifeln ist wie etwa «Ich habe Schmerzen». Und da aus «Ich weiß, daß es so ist» folgt «Es ist so», so kann also auch dies nicht angezweifelt werden.

179. Es wäre richtig zu sagen: «Ich glaube...» hat subjektive Wahrheit; aber «Ich weiß...» nicht.

180. Oder auch: «Ich glaube...» ist eine Äußerung, nicht aber «Ich weiß...».

181. Wie, wenn Moore statt «Ich weiß...» gesagt hätte «Ich schwöre...»?

182. Die primitiven Vorstellung ist, daß die Erde *nie* einen Anfang

172. Alguien podría decir: «Algún principio debe estar en la base de esta confianza»; pero ¿qué podría hacer semejante principio? ¿Se trata de algo más que de una ley natural del «mantener como verdadero»?

173. Pues, ¿está en mi poder creer lo que creo? ¿Y lo que creo con firmeza absoluta?

Creo que allí hay una silla. ¿No me puedo equivocar? Pero ¿puedo creer que me equivoco? ¿En último término, puedo tomarlo en consideración? —Y ¡¿*no podría* también aferrarme a mi creencia pese a lo que aprendiera más tarde?! Pero ¿estaría *fundamentada* mi creencia en una situación semejante?

174. Actúo con *completa* certeza. Pero esta certeza es precisamente la mía.

175. «Lo sé», le digo a otro; y aquí hay una justificación. Pero no la hay para mi creencia.

176. En algunos casos, en lugar de «Lo sé» se puede decir «Es así, fíate». Aunque en otros deba decirse «Hace años que lo aprendí»; y, a veces, «Estoy seguro de que es así».

177. Lo que sé, lo creo.

178. El uso incorrecto que Moore hace de la proposición «Sé...» radica en considerar que es una manifestación tan poco dudosa como, por ejemplo, «Tengo dolor». Y como de «Sé que es así» se sigue «Es así», tampoco es posible dudar de esta última.

179. Sería correcto decir: «Creo...» tiene una verdad subjetiva, pero «Sé...» no la tiene.

180. O, también: «Creo...» es una manifestación, pero «Sé...» no lo es.

181. ¿Y si Moore hubiera dicho «Juro...», en lugar de «Sé...»?

182. La representación más primitiva es la de que la Tierra *nunca* ha tenido un comienzo. Ningún niño tiene razón alguna para preguntarse cuánto tiempo hace que existe la *Tierra*, porque todo cambio sucede

genommen hat. Kein Kind hat Grund sich zu fragen, wie lange es die *Erde* schon gegeben hat, weil aller Wandel *auf* ihr vor sich geht. Wenn das, was man die Erde nennt, wirklich einmal entstanden ist, was schwer genug vorzustellen ist, so nimmt man den Anfang natürlich in unvordenklicher Zeit an.

183. «Es ist sicher, daß Napoleon nach der Schlacht bei Austerlitz. ... Nun, dann ist es doch auch sicher, daß die Erde damals existiert hat.»

184. «Es ist sicher, daß wir nicht vor 100 Jahren von einem andern Planten auf diesen herabgekommen sind.» Nun, so sicher, als eben solche Sachen sind.

185. Es käme mir lächerlich vor, die Existenz Napoleons bezweifeln zu wollen; aber wenn Einer die Existenz der Erde vor 150 Jahren bezweifelte, wäre ich vielleicht eher bereit aufzuhorchen, denn nun bezweifelt er unser ganzes System der Evidenz. Es kommt mir nicht vor, als sei dies System sicherer als eine Sicherheit in ihm.

186. «Ich könnte annehmen, daß Napoleon nie existiert hat und eine Fabel ist, aber nicht, daß die *Erde* vor 150 Jahren nicht existiert hat.»

187. «*Weißt* du, daß die Erde damals existiert hat?»—«Freilich weiß ich's. Ich habe es von jemandem, der sich genau auskennt.»

188. Es kommt mir vor, als müßte der, welcher an der Existenz der Erde zu jener Zeit zweifelt, das Wesen aller historischer Evidenz antasten. Und von dieser kann ich nicht sagen, sie sei bestimmt *richtig*.

189. Einmal muß man von der Erklärung auf die bloße Beschreibung kommen.

190. Was wir historische Evidenz nennen, deutet darauf hin, die Erde habe schon lange vor meiner Geburt existiert;—die entgegengesetzte Hypothese hat *nichts* für sich.

191. Wenn nun alles für eine Hypothese, nichts gegen sie spricht—ist sie dann gewiß wahr? Man kann sie so bezeichnen.—Aber stimmt sie gewiß mit der Wirklichkeit, den Tatsachen, überein?—Mit dieser Frage bewegst du dich schon im Kreise.

sobre ella. Si lo que denominamos Tierra se ha originado realmente en algún momento, y esta posibilidad no es de fácil representación, se supone naturalmente que tal comienzo tuvo lugar hace un tiempo inconcebiblemente largo.

183. «Es seguro que Napoleón, tras la batalla de Austerlitz... Ahora bien, en ese caso, también es seguro que entonces existía la Tierra.»

184. «Es seguro que no hemos llegado hace cien años a este planeta desde otro.» Bueno, es tan seguro como puedan serlo estas cosas.

185. Me parecería ridículo pretender dudar de la existencia de Napoleón; pero si alguien dudara de si la Tierra existía hace ciento cincuenta años, es posible que estuviera más dispuesto a escucharlo, puesto que en tal caso estaría dudando de todo nuestro sistema de evidencia. No se me ocurre que este sistema sea más seguro de lo que pueda serlo una seguridad en su seno.

186. «Podría suponer que Napoleón nunca hubiera existido y que no fuera más que una fábula, pero no que la *Tierra* no existía hace ciento cincuenta años.»

187. «¿*Sabes* que la Tierra existía entonces?» —«Claro que lo sé. Me he enterado por medio de una persona que está enterada.»

188. Me parece que quien dude de la existencia de la Tierra en aquel tiempo atenta contra la esencia de toda la evidencia histórica. Pero no puedo decir que ésta sea definitivamente *correcta*.

189. En uno u otro momento se ha de pasar de la explicación a la mera descripción.

190. Lo que llamamos evidencia histórica indica que la Tierra existe desde mucho antes de que yo naciera; —la hipótesis contraria no tiene *nada* en su favor.

191. Si ahora todo habla en favor de una hipótesis, y no hay nada que hable en contra — ¿es verdadera con toda certeza? Podemos expresarlo así. — Pero ¿está de acuerdo tal hipótesis con la realidad, con los hechos? — Con esta pregunta ya te mueves en un círculo.

192. Es gibt freilich Rechtfertigung; aber die Rechtfertigung hat ein Ende.

---

193. Was heißt: die Wahrheit eines Satzes sei *gewiß?*

194. Mit dem Wort «gewiß» drücken wir die völlige Überzeugung, die Abwesenheit jedes Zweifels aus, und wir suchen damit den Andern zu überzeugen. Das ist *subjektive* Gewißheit.

Wann aber ist etwas objektiv gewiß?—Wenn ein Irrtum nicht möglich ist. Aber was für eine Möglichkeit ist das? Muß der Irrtum nicht *logisch* ausgeschlossen sein?

195. Wenn ich glaube, in meinem Zimmer zu sitzen und es ist nicht so, dann wird man nicht sagen, ich habe mich *geirrt:* Aber was ist der wesentliche Unterschied eines Irrtums von diesem Fall?

196. Sichere Evidenz ist die, die wir als unbedingt sicher *annehmen*, nach der wir mit Sicherheit ohne Zweifel *handeln*.

Was wir «Irrtum» nennen, spielt eine ganz bestimmte Rolle in unsern Sprachspielen, und was wir als sichere Evidenz betrachten, auch.

197. Unsinn aber wäre es zu sagen, wir betrachten etwas als sichere Evidenz, weil es gewiß wahr ist.

198. Wir müssen vielmehr die Rolle der Entscheidung für und gegen einen Satz erst betrachten.

199. Der Gebrauch von «wahr oder falsch» hat darum etwas Irreführendes, weil es ist, als sagte man «es stimmt mit den Tatsachen überein oder nicht», und es sich doch gerade frägt, was «Übereinstimmung» hier ist.

200. «Der Satz ist wahr oder falsch» heißt eigentlich nur, es müsse eine Entscheidung für oder gegen ihn möglich sein. Aber das sagt nicht, wie der Grund zu so einer Entscheidung ausschaut.

201. Denk, jemand fragte: «Ist es wirklich richtig, daß wir uns auf die Evidenz unsres Gedächtnisses (oder unsrer Sinne) verlassen, wie wir es tun?»

192. Por supuesto, hay justificación. Pero la justificación tiene un límite.

---

193. ¿Qué quiere decir que la verdad de una proposición es *cierta*?

194. Con la palabra «cierto» expresamos la convicción absoluta, la ausencia de cualquier tipo de duda, y tratamos de convencer a los demás. Eso es certeza *subjetiva*.

Pero ¿cuándo es una cosa objetivamente cierta? —Cuando el error no es posible. Pero ¿qué tipo de posibilidad es éste? ¿No ha de quedar el error excluido *lógicamente*?

195. Si creo estar sentado en mi habitación y no es así, no se dirá que me he *equivocado*: pero ¿cuál es la diferencia esencial entre este caso y el de un error?

196. Una evidencia segura es la que se *supone* incondicionalmente segura, algo de acuerdo con lo que *actuamos* con seguridad, sin duda alguna.

Lo que denominamos «error» tiene un papel del todo particular en nuestro juego de lenguaje, y lo que consideramos como evidencia segura también.

197. Pero no tendría sentido alguno decir que consideramos una cosa como evidencia segura porque es verdadera con toda certeza.

198. Más bien, hemos de considerar en primer lugar el papel de la decisión a favor y en contra de una proposición.

199. El uso de «verdadero o falso» tiene algo que nos confunde porque es como si me dijera «está o no está de acuerdo con los hechos»; y se podría preguntar qué es, aquí, «acuerdo».

200. «La proposición es verdadera o falsa» sólo quiere decir que ha de ser posible decidir a favor o en contra de ella. Pero con ello no se proporciona el tipo de fundamento que corresponde a tal decisión.

201. Supongamos que alguien preguntara: «¿Es absolutamente correcto que nos fiemos de la evidencia de nuestra memoria (o de nuestros sentidos) como lo hacemos?».

202. Moores gewisse Sätze sagen beinahe aus, wir hätten ein Recht, uns auf diese Evidenz zu verlassen.

203. [Alles,[2] was wir als Evidenz betrachten, deutet darauf hin, die Erde habe schon lange vor meiner Geburt existiert. Die entgegengesetzte Hypothese hat *keinerlei* Bekräftigung.

Wenn auch alles *für* eine Hypothese, nichts gegen sie spricht, ist sie objektiv sicher? Man kann sie so *nennen*. Aber stimmt sie *unbedingt* mit der Welt der Tatsachen überein? Sie zeigt uns bestenfalls, was «übereinstimmen» heißt. Wir finden es schwierig, sie uns [als] falsch vorzustellen, aber auch schwierig, eine Anwendung von ihr zu machen.]

Worin besteht denn diese Übereinstimmung, wenn nicht darin, daß, was in diesen Sprachspielen Evidenz ist, für unseren Satz, spricht? *(Log. Phil. Abh.)*

204. Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende;—das Ende aber ist nicht daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsrerseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.

205. Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch falsch.

206. Wenn Einer uns fragte «Aber ist das *wahr?*», könnten wir ihm sagen «Ja»; und wenn er Gründe verlangte, so könnten wir sagen «Ich kann dir keine Gründe geben, aber wenn du mehr lernst, wirst du auch dieser Meinung sein».

Käme es nun nicht dahin, so hieße das, daß er, z. B., Geschichte nicht lernen kann.

207. «Seltsamer Zufall, daß alle die Menschen, deren Schädel man geöffnet hat, ein Gehirn hatten!»

208. Ich habe ein Telephongespräch mit New York. Mein Freund teilt mir mit, daß seine Bäumchen die und die Knospen tragen. Ich

[2] Durchgestrichene Stelle. *Herausg.*

202. Las proposiciones ciertas de Moore casi afirman que tenemos derecho a fiarnos de tales evidencias.

203. (Todo lo que consideramos evidencia señala que la Tierra existe desde mucho antes de que yo naciera. La hipótesis contraria no tiene confirmación *de ninguna clase*.

Si todo habla *a favor* de una hipótesis y no hay nada que hable en contra de ella, —¿es objetivamente segura? Podemos *llamarla* así. Pero ¿está de acuerdo *sin restricciones* con el mundo de los hechos? En el mejor de los casos, nos muestra el significado de «estar de acuerdo». Nos es difícil imaginar que sea falsa, pero también nos es difícil hacer una aplicación de ella.)[2]

¿En qué consiste tal acuerdo si no en esto: lo que es una evidencia en este juego de lenguaje habla a favor de nuestra proposición? *(Tractatus Logico-Philosophicus)*.

204. Sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; —pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje.

205. Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso.

206. Si alguien nos preguntara: «Pero ¿es tal cosa *verdad*?», podríamos responderle «Sí»; y si exigiera que se le dieran razones podríamos decirle «No puedo darte ninguna razón; pero, si aprendes más cosas, compartirás mi opinión».

Si no sucediera de ese modo, ello significaría que él es incapaz de aprender historia, por ejemplo.

207. «¡Qué extraña coincidencia, que todos los hombres a los que se les ha abierto el cráneo tuvieran un cerebro!»

208. Mantengo una conferencia telefónica con Nueva York. Mi amigo me hace saber que a sus arbolillos les han crecido unos brotes de

[2] Pasaje suprimido. *(N. de los E.)*

bin nun überzeugt, das Bäumchen sei. ... Bin ich auch überzeugt, die Erde existiere?

209. Daß die Erde existiert, ist vielmehr ein Teil des ganzen *Bildes*, das den Ausgangspunkt meines Glaubens bildet.

210. Bekräftigt mein Telephongespräch mit N. Y. meine Überzeugung, daß die Erde existiert?

Manches scheint uns festzustehen, und es scheidet aus dem Verkehr aus. Es wird sozusagen auf ein totes Geleise verschoben.

211. Es gibt nun unsern Betrachtungen, unsern Forschungen ihre Form. Es war vielleicht einmal umstritten. Vielleicht aber hat es seit unvordenklichen Zeiten zum *Gerüst* aller unsrer Betrachtungen gehört. (Jeder Mensch hat Eltern.)

212. Wir betrachten z. B. eine Rechnung unter gewissen Umständen als genügend kontrolliert. Was gibt uns dazu ein Recht? Die Erfahrung? Konnte sie uns nicht täuschen? Wir müssen irgendwo mit dem Rechtfertigen Schluß machen, und dann bleibt der Satz: daß wir *so* rechnen.

213. Unsre 'Erfahrungssätze' bilden nicht eine homogene Masse.

214. Was hindert mich anzunehmen, daß dieser Tisch, wenn ihn niemand betrachtet, entweder verschwindet oder seine Form und Farbe verändert und nun, wenn ihn wieder jemand ansieht, in seinen alten Zustand zurückkehrt?—«Wer wird aber auch so etwas annehmen!»—möchte man sagen.

215. Hier sehen wir, daß die Idee von der 'Übereinstimmung mit der Wirklichkeit' keine klare Anwendung hat.

216. Der Satz «Es ist geschrieben».

217. Wer annähme, daß *alle* unsre Rechnungen unsicher seien und daß wir uns auf keine verlassen können (mit der Rechtfertigung, daß Fehler überall möglich sind), würden wir vielleicht für verrückt erklären. Aber können wir sagen, er sei im Irrtum? Reagiert er nicht einfach anders: wir verlassen uns darauf, er nicht, wir sind sicher, er nicht.

tales características. Entonces me convenzo de que sus árboles son... ¿Estoy también convencido de la existencia de la Tierra?

209. Que la Tierra existe es, antes que nada, parte de la *imagen* global que constituye el punto de partida de mi creencia.

210. Mi conversación telefónica con Nueva York, ¿refuerza mi convicción de que la Tierra existe?

Hay muchas cosas que nos parecen establecidas y se han apartado de la circulación. Por así decirlo, han quedado estacionadas en una vía muerta.

211. Sin embargo, son ellas las que dan forma a nuestras consideraciones y a nuestras investigaciones. Es posible que alguna vez hayan sido objeto de controversia. Pero también es posible que desde tiempos inmemoriales pertenezcan al *andamiaje* de todas nuestras consideraciones. (Todo ser humano tiene padres.)

212. Consideramos que, por ejemplo, un cálculo —bajo ciertas circunstancias— ha sido suficientemente controlado. ¿Qué es lo que nos da derecho a ello? ¿La experiencia? ¿No nos podría engañar? En algún momento debemos dar por terminada la justificación, y entonces queda en pie la proposición: *así* es como calculamos.

213. Nuestras «proposiciones empíricas» no constituyen una masa homogénea.

214. ¿Qué me impide suponer que esta mesa desaparezca, o cambie de forma y color, cuando nadie la ve y cuando alguien la mira de nuevo vuelve a su estado original? —Tenderíamos a decir: «Pero ¡quién supondría algo así!».

215. Vemos en este caso que la idea de un «acuerdo con la realidad» no tiene una aplicación clara.

216. La proposición «Está escrito».

217. Si alguien supusiera que *todos* nuestros cálculos son inciertos y que no podemos fiarnos de ninguno de ellos (con la justificación de que los errores son siempre posibles) quizá lo tomáramos por loco. Sin embargo,

218. Kann ich für einen Augenblick glauben, ich sei je in der Stratosphäre gewesen? Nein. So *weiß* ich das Gegenteil,—wie Moore?

219. Es kann für mich, als vernünftigen Menschen, kein Zweifel darüber bestehen.—Das ist es eben.

220. Der vernünftige Mensch hat gewisse Zweifel *nicht*.

221. Kann ich zweifeln, woran ich zweifeln *will*?

222. Ich kann, daß ich nie in der Stratosphäre war, unmöglich bezweifeln. Weiß ich es darum, ist es darum wahr?

223. Könnte ich nicht eben verrückt sein und das nicht bezweifeln, was ich unbedingt bezweifeln sollte.

224. «Ich weiß, daß es nie geschehen ist, denn wäre es geschehen, so hätte ich es unmöglich vergessen können.»

Aber, angenommen, es wäre geschehen, so hättest du's eben doch vergessen. Und wie weißt du, daß du's unmöglich hättest vergessen können? Nicht bloß aus früherer Erfahrung?

225. Das, woran ich festhalte, ist nicht *ein* Satz, sondern ein Nest von Sätzen.

226. Kann ich die Annahme, ich sei einmal auf dem Mond gewesen, überhaupt einer ernsten Betrachtung würdigen?

227. «Ist denn das etwas was man vergessen kann?!»

228. «Unter solchen Umständen sagen die Menschen nicht: 'Vielleicht haben wir's alle vergessen' und dergleichen, sondern sie nehmen an ...»

229. Unsre Rede erhält durch unsre übrigen Handlungen ihren Sinn.

230. Wir fragen uns: Was machen wir mit einer Aussage «Ich *weiß* ...»? Denn uns handelt sich's nicht um Vorgänge oder Zustände des Geistes.

¿podríamos decir que está equivocado? No se trata sólo de que él reaccione de un modo diferente: nosotros nos fiamos, él no; nosotros estamos seguros, él no.

218. ¿Puedo creer, por un instante, que he estado alguna vez en la estratosfera? No. En ese caso, ¿*sé* —como Moore— lo contrario?

219. Para mí, como hombre razonable, no puede existir duda alguna al respecto. —Es así. —

220. El hombre razonable *no* tiene ciertas dudas.

221. ¿Puedo dudar de lo que *quiera*?

222. Me resulta imposible dudar de que nunca he estado en la estratosfera. ¿Conlleva eso que lo sé? ¿Lo hace verdadero?

223. ¿No podría suceder que yo estuviera loco y que no dudara de todo aquello de lo que debería dudar sin reserva alguna?

224. «Sé que nunca ha sucedido, puesto que si hubiera sucedido no podría haberlo olvidado.»

Sin embargo, supongamos que ha sucedido: en ese caso lo habrías olvidado sin más. Y ¿cómo sabes que te era imposible haberlo olvidado? ¿No lo sabes sólo a partir de la experiencia anterior?

225. No me aferro a *una* proposición, sino a una red de proposiciones.

226. ¿Puedo conceder una consideración seria al supuesto de que he estado alguna vez en la Luna?

227. «Dado que, ¡¿es eso algo que se pueda olvidar?!»

228. «En tales circunstancias los hombres no dicen: "Es posible que lo hayamos olvidado todo" o cosas por el estilo, sino que suponen que...»

229. Nuestro hablar obtiene su sentido del resto de nuestra actuación.

230. Nos preguntamos: ¿qué hacemos con el enunciado «*Sé*...»? Ya que lo que está en cuestión no son procesos ni estados mentales.

Und *so* muß man entscheiden, ob etwas ein Wissen ist oder keines.

231. Wenn einer bezweifelte, ob die Erde vor 100 Jahren existiert hat, so verstünde ich das *darum* nicht, weil ich nicht wüßte, was dieser noch als Evidenz gelten ließe und was nicht.

232. «Jedes einzelne dieser Fakten könnten wir bezweifeln, aber alle können wir nicht bezweifeln.»

Wäre es nicht richtiger zu sagen: «*alle* bezweifeln wir nicht.» Daß wir sie nicht *alle* bezweifeln, ist eben die Art und Weise, wie wir urteilen, also handeln.

233. Wenn ein Kind mich fragte, ob es die Erde schon vor meiner Geburt gegeben hat, so würde ich ihm antworten, die Erde existiere nicht erst seit meiner Geburt, sondern sie habe schon lang, lang vorher existiert. Und dabei hätte ich das Gefühl, etwas Komisches zu sagen. Etwa wie wenn das Kind gefragt hätte ob der und der Berg höher sei als ein hohes Haus, das es gesehen hat. Ich könnte nur dem jene Frage beantworten, dem ich ein Weltbild erst beibrächte.

Wenn ich nun die Frage mit Sicherheit beantworte, was gibt mir diese Sicherheit?

234. Ich glaube, daß ich Ahnen habe und daß jeder Mensch sie hat. Ich glaube, daß es verschiedene Städte gibt, und überhaupt an die Hauptdaten der Geographie und der Geschichte. Ich glaube, daß die Erde ein Körper ist, auf dessen Oberfläche wir uns bewegen, und daß er sowenig plötzlich verschwindet oder dergl. wie irgendein andrer fester Körper: dieser Tisch, dieses Haus, dieser Baum etc. Wenn ich an der Existenz der Erde lang vor meiner Geburt zweifeln wollte, müßte ich alles mögliche bezweifeln, was mir feststeht.

235. Und daß mir etwas feststeht, hat seinen Grund nicht in meiner Dummheit oder Leichtgläubigkeit.

236. Wenn Einer sagte «Die Erde hat nicht schon lange ...»—was würde er damit antasten? Weiß ich's?

Müßte es ein sogenannter wissenschaftlicher Glaube sein? Könnte es kein mystischer sein? Muß er damit unbedingt geschichtlichen Tatsachen widersprechen? Ja, selbst geographischen?

Y es *así* como se ha de decidir si algo es o no conocimiento.

231. Si alguien dudara de si la Tierra existe desde hace más de cien años, no lo entendería por *lo siguiente*: porque yo no sabría lo que tal persona estaría dispuesta a admitir como evidencia y lo que no admitiría.

232. «Podríamos dudar de cada uno de estos hechos, pero no podemos dudar de *todos*.»

¿No sería más correcto decir: «no dudamos de *todos*»?

No dudar de *todos* es sólo la forma y el modo que tenemos de juzgar y, por lo tanto, de actuar.

233. Si un niño me preguntara si la Tierra existía antes de mi nacimiento, le respondería que la Tierra no inició su existencia con mi nacimiento, sino que existía desde mucho, mucho tiempo antes. Y al decir tal cosa tendría la sensación de estar diciendo algo curioso. Como si el niño hubiera preguntado si tal o cual montaña era mayor que una casa grande que acabara de ver. Tan sólo podría contestar esa pregunta a una persona a quien hubiera proporcionado anteriormente una imagen del mundo.

Si contestara a la pregunta en cuestión con seguridad, ¿qué me daría tal seguridad?

234. Creo que tengo antepasados y que todo hombre los tiene. Creo que existen diferentes ciudades y, en general, en los datos básicos de la geografía y la historia. Creo que la Tierra es un cuerpo sobre cuya superficie nos movemos, y que no puede desaparecer de repente o algo por el estilo, del mismo modo que no puede desaparecer ningún otro cuerpo sólido: esta mesa, esta casa, este árbol, etcétera. Si quisiera dudar de si la Tierra existía antes de que yo naciera, debería dudar de todo aquello que tenía por incuestionable.

235. El que algo sea incuestionable para mí no está basado ni en mi estupidez ni en mi credulidad.

236. Si alguien dijera «La Tierra no existía hace...» —¿a qué se opondría con ello? ¿Lo sé?

¿Habría de ser una creencia supuestamente científica? ¿No podría ser una creencia mística? Con ello, ¿ha de estar en total contradicción con los hechos históricos o, incluso, geográficos?

237. Wenn ich sage «Dieser Tisch hat vor einer Stunde noch nicht existiert», so meine ich wahrscheinlich, er sei erst später hergestellt worden.

Sage ich «Dieser Berg hat damals noch nicht existiert», so meine ich wohl, er habe sich erst später—vielleicht vulkanisch—gebildet.

Sage ich «Dieser Berg hat vor einer halben Stunde noch nicht existiert», so ist das eine so seltsame Aussage, daß nicht klar ist, was ich meine. Ob ich z. B. etwas Falsches, aber Wissenschaftliches meine. Vielleicht meint man, die Aussage, der Berg habe damals noch nicht existiert, sei ganz klar, wie immer man sich den Zusammenhang denke. Aber denke, jemand sagte «Dieser Berg hat vor einer Minute noch nicht existiert, sondern ein genau gleicher». Nur die gewohnte Umgebung läßt es klar erscheinen, was gemeint ist.

238. Ich könnte also den, der sagt, die Erde habe vor seiner Geburt nicht existiert, weiter fragen, um herauszufinden, mit welchen meiner Überzeugungen er im Widerspruch ist. Und da *könnte* es sein daß er meinen Grundanschauungen widerspricht. Und wäre es so, so müßte ich's dabei bewenden lassen.

Ähnlich geht es, wenn er sagt, er sei einmal auf dem Mond gewesen.

239. Ja, ich glaube, daß jeder Mensch zwei menschliche Eltern hat; aber die Katholiken glauben, daß Jesus nur eine menschliche Mutter hatte. Und Andre könnten glauben, es gebe Menschen, die keine Eltern haben, und aller gegenteiligen Evidenz keinen Glauben schenken. Die Katholiken glauben auch, daß eine Oblate unter gewissen Umständen ihr Wesen gänzlich ändert, und zugleich, daß alle Evidenz das Gegenteil beweist. Wenn also Moore sagte «Ich weiß, daß dies Wein und nicht Blut ist», so würden Katholiken ihm widersprechen.

240. Worauf gründet sich der Glaube, daß alle Menschen Eltern haben? Auf Erfahrung. Und wie kann ich auf meine Erfahrung diesen sichern Glauben gründen? Nun, ich gründe ihn nicht nur darauf, daß ich die Eltern gewisser Menschen kannte, sondern auf alles, was ich über das Geschlechtsleben von Menschen und ihre Anatomie und Physiologie gelernt habe; auch darauf, was ich von Tieren gehört und gesehen habe. Aber ist das denn wirklich ein Beweis?

237. Cuando digo «Esta mesa no existía hace una hora» lo que quiero decir, probablemente, es que ha sido hecha más tarde.

Si digo «Entonces todavía no existía aquella montaña», seguramente quiero decir que se ha formado más tarde, quizá por la acción de un volcán.

Si digo «Hace media hora no existía aquella montaña», el enunciado en cuestión resulta tan extraño que no está claro lo que quiero decir. No está claro, por ejemplo, si lo que quiero decir es algo falso pero de carácter científico. Es posible que se interprete que la afirmación de que la montaña todavía no existía entonces es suficientemente clara, con independencia del contexto. Supóngase, sin embargo, que alguien dijera «No era esta montaña la que existía hace un minuto, sino otra exactamente igual». Sólo el contexto habitual hace posible que se muestre con claridad lo que se quiere decir.

238. Podría continuar preguntando a quien dijera que la Tierra no existía antes de su nacimiento, para ver con cuáles de mis convicciones entraba en contradicción. Y, en tal caso, *podría* suceder que contradijera mis concepciones básicas. Si así fuera, debería darme por satisfecho.

De modo semejante, si dijera que alguna vez había estado en la Luna.

239. Sí, creo que todos tenemos dos progenitores humanos; sin embargo, los católicos creen que Jesús sólo tuvo una madre humana. Y otros podrían creer, ignorando toda la evidencia en contra, que hay hombres que no tienen padres. Los católicos también creen que una oblea, en circunstancias determinadas, cambia completamente de naturaleza y, al mismo tiempo, que toda la evidencia prueba lo contrario. Por lo tanto, si Moore dijera: «Sé que esto es vino y no sangre», los católicos lo contradirían.

240. ¿En qué se fundamenta la creencia de que todos los seres humanos tienen padres? En la experiencia. Pero ¿cómo puedo fundamentar en mi experiencia una creencia tan segura? Pues bien, la fundamento no sólo en el hecho de que he conocido a los padres de algunos hombres, sino también en todo lo que he aprendido sobre la vida sexual de los seres humanos y sobre la anatomía y fisiología humanas; y también en todo lo que he oído y visto de los animales. Sin embargo, ¿se trata realmente de una prueba?

241. Ist hier nicht eine Hypothese, die, wie ich *glaube*, sich immer wieder vollkommen bestätigt?

242. Müssen wir nicht auf Schritt und Tritt sagen: «Ich *glaube* dies mit Bestimmtheit»?

243. «Ich weiß ...» sagt man, wenn man bereit ist, zwingende Gründe zu geben. «Ich weiß» bezieht sich auf eine Möglichkeit des Dartuns der Wahrheit. Ob Einer etwas weiß, läßt sich zeigen, angenommen, daß er davon überzeugt ist.

Ist aber was er glaubt von solcher Art, daß die Gründe, die er geben kann, nicht sicherer sind als seine Behauptung, so kann er nicht sagen, er wisse, was er glaubt.

244. Wenn Einer sagt «Ich habe einen Körper», so kann man ihn fragen «Wer spricht hier mit diesem Munde?»

245. Zu wem sagt Einer, er wisse etwas? Zu sich selbst oder zu einem Andern. Wenn er's zu sich selbst sagt, wie unterscheidet es sich von der Festellung, er sei *gewiß*, es verhalte sich so? Es gibt keine subjektive Sicherheit, daß ich etwas weiß. Subjektiv ist die Gewißheit, aber nicht das Wissen. Wenn ich mir also sage «Ich weiß, daß ich zwei Hände habe» und das soll nicht nur meine subjektive Gewißheit zum Ausdruck bringen, so muß ich mich davon überzeugen können, daß ich recht habe. Aber das kann ich nicht, denn daß ich zwei Hände habe ist nicht weniger gewiß, ehe ich sie angeschaut habe als nachher. Ich könnte aber sagen: «Daß ich zwei Hände habe ist ein unumstößlicher Glaube». Das würde ausdrücken, ich sei nicht bereit irgend etwas als Gegenbeweis dieses Satzes gelten zu lassen.

246. «Hier bin ich auf einer Grundlage alles meines Glaubens angelangt.» «Diese Stellung werde ich *halten*!» Aber ist das nicht eben nur, weil ich davon vollkommen überzeugt bin?-Wie ist das : vollkommen überzeugt sein?

247. Wie wäre es, jetzt daran zu zweifeln, daß ich zwei Hände habe? Warum kann ich's mir gar nicht vorstellen? Was würde ich glauben, wenn ich das nicht glaubte? Ich habe noch gar kein System, worin es diesen Zweifel geben könnte.

241. ¿No hay aquí una hipótesis que, como *creo*, se confirma plenamente una y otra vez?

242. ¿No hemos de decir, a cada paso: «Lo *creo* enérgicamente»?

243. Se dice «Sé...» cuando se está en condiciones de dar razones apropiadas. «Sé...» está vinculado a la posibilidad de demostrar la verdad. Si alguien sabe algo —siempre que esté convencido— se puede poner esto de manifiesto.

Pero si lo que cree es de tal tipo que las razones que puede dar no son más seguras que su aserción, no puede decir que sabe lo que cree.

244. Si alguien dice «Tengo un cuerpo», se le puede preguntar «¿Quién habla por esa boca?».

245. ¿A quién dice alguien que sabe una cosa? A sí mismo o a otra persona. Si se lo dice a sí mismo, ¿cómo se distingue de la constatación de que tiene la *certeza* de que las cosas son así? No existe ninguna seguridad subjetiva de que yo sepa alguna cosa. La certeza es subjetiva, pero no el saber. De modo que, si me digo a mí mismo «Sé que tengo dos manos» y lo que digo no trata de expresar mi certeza subjetiva, he de poder convencerme de que tengo razón. Pero, si no puedo hacerlo, que tengo dos manos no es menos cierto antes de mirármelas que después. Podría decir, sin embargo: «Que tengo dos manos es una creencia irrefutable». Ello manifestaría el hecho de que no estoy dispuesto a considerar nada como una prueba contraria a esta proposición.

246. «En este punto he llegado a uno de los fundamentos de todas mis creencias.» «¡*Mantendré firmemente* esta posición!» ¿No es así, precisamente, sólo porque estoy completamente convencido al respecto? —¿Cuáles son las características de ese estar completamente convencido?

247. ¿En qué habría de consistir dudar ahora de que tengo dos manos? ¿Por qué no puedo ni siquiera imaginarlo? ¿Qué creería si no creyera eso? No tengo ningún sistema dentro del que pudiera darse tal duda.

248. Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.

249. Man macht sich ein falsches Bild vom *Zweifel.*

250. Daß ich zwei Hände habe, ist unter normalen Umständen so sicher wie irgend etwas, was ich als Evidenz dafür anführen könnte.

Ich bin darum außerstande, den Anblick meiner Hand als Evidenz dafür anfzufassen.

251. Heißt das nicht: ich werde unbedingt nach diesem Glauben handeln und mich durch nichts beirren lassen?

252. Aber es ist doch nicht nur, daß *ich* in dieser Weise glaube, daß ich zwei Hände habe, sondern daß jeder Vernünftige das tut.

253. Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube.

254. Jeder 'vernünftige' Mensch handelt *so.*

255. Das Zweifeln hat gewisse charakteristiche Äußerungen, aber sie sind für ihn nur unter gewissen Umständen charakterisitisch. Wenn Einer sagte, er zweifle an der Existenz seiner Hände, sie immer wieder von allen Seiten betrachtete, sich zu überzeugen suchte, daß keine Spiegelung oder dergl. vorläge, so wären wir nicht sicher, ob wir das ein Zweifeln nennen sollten. Wir könnten seine Handlungsweise als eine der zweifelnden ähnliche beschreiben, aber sein Spiel wäre nicht das unsre.

256. Anderseits ändert sich das Sprachspiel mit der Zeit.

257. Wenn Einer mir sagte, er zweifle daran, ob er einen Körper habe, würde ich ihn für einen Halbnarren halten. Ich wüßte aber nicht, was es hieße, ihn davon zu überzeugen, daß er einen habe. Und hätte ich etwas gesagt und das hätte nun den Zweifel behoben, so wüßte ich nicht wie und warum.

248. He llegado al fondo de mis convicciones.

Y casi podría decirse que este fundamento es sostenido por el resto del edificio.

249. Nos formamos una imagen falsa de la *duda*.

250. Que tengo dos manos es, en circunstancias normales, algo tan seguro como cualquier cosa que pudiera aducirse como evidencia al respecto.

Ésa es la razón por la que no puedo considerar el hecho de que veo dos manos como una evidencia de ello.

251. ¿No quiere decir eso: actuaré incondicionalmente de acuerdo con esta creencia y no permitiré que nada me confunda?

252. Pero no es sólo que *yo* crea de esta manera que tengo dos manos, sino que todas las personas razonables lo creen.

253. En el fundamento de la creencia bien fundamentada se encuentra la creencia sin fundamentos.

254. Todo hombre «razonable» se comporta *así*.

255. La duda tiene algunas manifestaciones características, pero son características en algunas circunstancias. Si alguien dijese que duda de la existencia de sus manos, observándolas constantemente desde todos los ángulos, buscando convencerse de que no se trata de un espejismo ni nada parecido, no estaríamos seguros de si deberíamos decir que tal cosa era una duda. Podríamos describir su forma de comportarse similar a la duda, pero su juego no sería el nuestro.

256. Por otra parte, el juego del lenguaje cambia con el tiempo.

257. Si alguien me dijera que dudaba de tener un cuerpo, lo tomaría por loco. Pero no sabría qué querría decir convencerlo de que lo tenía. Y si le hubiera dicho alguna cosa que hubiera eliminado su duda no sabría ni cómo ni por qué.

258. Ich weiß nicht, wie der Satz «Ich habe einen Körper» zu gebrauchen ist.

Das gilt nicht unbedingt von dem Satz, daß ich immer auf oder nahe der Erde war.

259. Wer dran zweifelte, daß die Erde seit 100 Jahren existiert hat, könnte einen wissenschaftlichen oder aber einen philosophischen Zweifel haben.

260. Ich möchte den Ausdruck «Ich weiß» für die Fälle reservieren, in denen er im normalen Sprachverkehr gebraucht wird.

261. Einen vernünftigen Zweifel an der Existenz der Erde während der letzten 100 Jahre kann ich mir jetzt nicht vorstellen.

262. Ich kann mir einen Menschen vorstellen, der unter ganz besonderen Umständen aufgewachsen ist und dem man beigebracht hat, die Erde sei vor 50 Jahren entstanden, und dieses deshalb auch glaubt. Diesen könnten wir belehren: die Erde habe schon lange etc.—Wir würden trachten, ihm unser Weltbild zu geben.

Dies geschähe durch eine Art *Überredung*.

263. Der Schüler *glaubt* seinen Lehrern und den Schulbüchern.

264. Ich könnte mir den Fall denken, daß Moore von einem wilden Volksstamm gefangen wird und die den Verdacht aussprechen, er sei von irgendwo zwischen Erde und Mond gekommen. Moore sagt ihnen, er wisse, ..., kann ihnen aber die Gründe für seine Sicherheit nicht geben, weil sie phantastische Ideen vom Flugvermögen eines Menschen haben und von Physik nichts wissen. Dies wäre eine Gelegenheit, jene Aussage zu machen.

265. Aber was sagt sie mehr, als «Ich bin nie dort und dort gewesen und habe zwingende Gründe, das zu glauben»?

266. Und hier müßte man noch sagen, was zwingende Gründe sind.

267. «Ich habe nicht nur den visuellen Eindruck eines Baumes, sondern ich *weiß*, daß es ein Baum ist.»

258. No sé cómo se ha de utilizar «Tengo un cuerpo».

Eso no vale sin restricciones para la proposición según la cual siempre he estado en la Tierra o en sus cercanías.

259. Quien dudara de si la Tierra existe desde hace cien años podría tener una duda científica o bien una duda filosófica.

260. Me gustaría reservar la expresión «Sé» para los casos en los que se usa en el intercambio lingüístico normal.

261. En este momento no puedo imaginarme una duda razonable respecto de la existencia de la Tierra durante los últimos cien años.

262. Puedo imaginarme un hombre que hubiera crecido en unas circunstancias especiales y a quien se le hubiera dicho que la Tierra apareció hace cincuenta años y que, por lo tanto, lo creyera. Podríamos enseñarle: la Tierra existe desde hace..., etcétera. —Trataríamos de darle nuestra imagen del mundo.

Tal cosa sucedería por medio de la *persuasión*.

263. El alumno *cree* a sus maestros y a sus libros de texto.

264. Podría imaginarme que Moore fuera capturado por una tribu de salvajes y que éstos mostraran sus sospechas de que procedía de algún lugar situado entre la Tierra y la Luna. Moore les dice que sabe que..., pero no puede fundamentar su seguridad, dado que tienen ideas fantásticas sobre la capacidad de volar de los hombres y no saben nada de física. Ésta sería una buena ocasión para hacer aquel enunciado.

265. Pero ¿qué dice este enunciado además de «Nunca he estado en un lugar semejante y tengo razones concluyentes para creerlo»?

266. Y aquí todavía se ha de decir que son unas razones concluyentes.

267. «No tengo sólo la impresión visual de un árbol sino que *sé* que eso es un árbol.»

268. «Ich weiß, daß das eine Hand ist.»—Und was ist eine Hand?—»Nun, *das* z. B.»

269. Bin ich gewisser daß ich nie auf dem Mond als daß ich nie in Bulgarien war? Warum bin ich so sicher? Nun, ich weiß, daß ich auch nirgends in der Nähe, z. B. nie auf dem Balkan, war.

270. «Ich habe für meine Sicherheit zwingende Gründe.» Diese Gründe machen die Sicherheit objektiv.

271. Was ein triftiger Grund für etwas sei, entscheide nicht ich.

272. Ich weiß = Es ist mir als gewiß bekannt.

273. Wann aber sagt man von etwas, es sei gewiß?

Denn darüber, ob etwas gewiß *ist*, läßt sich streiten; wenn nämlich etwas *objektiv* gewiß ist.

Es gibt eine Unzahl allgemeiner Erfahrungssätze, die uns als gewiß gelten.

274. Daß Einem, dem man den Arm abgehackt, er nicht wieder wächst, ist ein solcher. Daß Einer, dem man den Kopf abgehauen hat, tot ist und nie wieder lebendig wird, ein andrer.

Man kann sagen, daß Erfahrung uns diese Sätze lehrt. Sie lehrt sie uns aber nicht isoliert, sondern sie lehrt uns eine Menge zusammenhängender Sätze. Wären sie isoliert, so könnte ich etwa an ihnen zweifeln, denn ich habe keine sie betreffende Erfahrung.

275. Ist die Erfahrung der Grund dieser unsrer Gewißheit, so ist es natürlich die vergangene Erfahrung.

Und es ist nicht etwa bloß *meine* Erfahrung, sondern die der Anderen, von der ich Erkenntnis erhalte.

Nun könnte man sagen, daß es wiederum Erfahrung ist, was uns den Andern Glauben schenken läßt. Aber welche Erfahrung macht mich glauben, daß die Anatomie- und Physiologiebücher nicht Falsches enthalten? Es ist wohl wahr, daß dieses Vertrauen auch durch meine eigene Erfahrung *gestützt* wird.

276. Wir glauben, sozusagen, daß dieses große Gebäude da ist, und nun sehen wir einmal da ein Eckchen, einmal dort ein Eckchen.

268. «Sé que esto es una mano.» —¿Y qué es una mano?— «Pues, por ejemplo, *esto*.»

269. ¿Tengo una certeza mayor de no haber estado nunca en la Luna que de no haber estado nunca en Bulgaria? ¿Por qué estoy tan seguro? Pues bien, sé que nunca he estado en sus alrededores, por ejemplo, que nunca he estado en los Balcanes.

270. «Tengo razones concluyentes para mi seguridad.» Tales razones convierten la seguridad en algo objetivo.

271. No soy yo quien decide qué es una razón convincente de algo.

272. Sé = tal cosa me consta como cierta.

273. Pero ¿cuándo se dice que algo es cierto?

Puesto que es posible discutir si algo *es* cierto; es decir, si es *objetivamente* cierto.

Hay un número incalculable de proposiciones empíricas que, para nosotros, son ciertas.

274. Que a aquel a quien se le ha amputado un brazo nunca le volverá a crecer es una de estas proposiciones. Otra: aquel a quien se le ha cortado la cabeza está muerto y no volverá a vivir nunca más.

Puede decirse que la experiencia nos enseña estas proposiciones. Aunque no de una manera aislada, sino que nos enseña una multitud de proposiciones interrelacionadas. Si estuvieran aisladas podría dudar de ellas, dado que no tengo ninguna experiencia respecto de las mismas.

275. Si el fundamento de nuestra certeza es la experiencia, debe tratarse, obviamente, de la experiencia pasada.

Pero obtengo conocimiento no sólo de *mi* experiencia, sino también de la experiencia de los demás.

Todavía podría decirse que es la experiencia la que nos permite dar crédito a los demás. Pero ¿qué experiencia me hace creer que los libros de anatomía y de fisiología no contienen falsedades? Aunque sea verdad que esta confianza también *descansa* en mi propia experiencia.

276. Creemos, por decirlo de algún modo, que existe este enorme edificio; después vemos una de sus esquinas por aquí, otra por allá.

277. «Ich kann nicht umhin zu glauben. ...»

278. «Ich bin beruhigt, daß es so ist.»

279. Es ist ganz sicher, daß Automobile nicht aus der Erde wachsen.—Wir fühlen, daß wenn Einer das Gegenteil glauben könnte, er *allem* Glauben schenken könne, was wir für unmöglich erklären und alles bestreiten könnte, was wir für sicher halten.

Wie aber hängt dieser *eine* Glaube mit allen andern zusammen? Wir möchten sagen, daß wer jenes glauben kann das ganze System unsrer Verifikation nicht annimmt.

Dies System ist etwas was der Mensch durch Beobachtung und Unterricht aufnimmt. Ich sage absichtlich nicht «lernt».

280. Nachdem er das und das gesehen und das und das gehört hat, ist er außerstande zu bezweifeln, daß. ...

281. *Ich*, L. W., glaube, bin sicher, daß mein Freund nicht Sägespäne im Leib oder im Kopf hat, obwohl ich dafür keine direkte Evidenz der Sinne habe. Ich bin sicher, auf Grund dessen, was mir gesagt wurde, was ich gelesen habe, und meiner Erfahrungen. Daran zu zweifeln erscheint mir als Wahnsinn, freilich wieder in Übereinstimmung mit Anderen; aber *Ich* stimme mit ihnen überein.

282. Ich kann nicht sagen, daß ich gute Gründe habe zur Ansicht, daß Katzen nicht auf Bäumen wachsen oder daß ich einen Vater und eine Mutter gehabt habe.

Wenn Einer daran zweifelt—wie soll es geschehen sein? Soll er von Anfang an nie geglaubt haben, er habe Eltern gehabt? Aber ist denn das denkbar, es sei denn daß man ihn dies gelehrt hat?

283. Denn wie kann das Kind an dem gleich zweifeln, was man ihm beibringt? Das könnte nur bedeuten, daß es gewisse Sprachspiele nicht erlernen könnte.

284. Die Menschen haben seit den ältesten Zeiten Tiere getötet, ihr Fell, ihre Knochen etc. etc. zu gewissen Zwecken gebraucht; sie haben mit Bestimmtheit drauf gerechnet, in jedem ähnlichen Tier ähnliche Teile zu finden.

277. «No puedo dejar de creer...»

278. «Me tranquiliza que sea así.»

279. Es algo completamente seguro que los automóviles no surgen espontáneamente de la Tierra.— Nos encontramos con que, si alguien pudiera creer lo contrario, estaría dando crédito *a todo* lo que consideramos que es imposible y podría oponerse *a todo* lo que tenemos por seguro.

Pero ¿cómo se vincula esa creencia *en particular* a todas las demás? Nos gustaría decir que quien puede creer tal cosa rechaza todo nuestro sistema de verificación.

Tal sistema es algo que las personas adquieren mediante la observación y la enseñanza. Con toda intención, no digo que lo «aprenden».

280. Después de ver eso y lo otro y de escuchar eso y lo otro, es incapaz de dudar de...

281. *Yo*, L. W., creo, estoy seguro, de que mi amigo no tiene aserrín en el interior de su cuerpo o de su cabeza, por más que no tenga ninguna evidencia sensorial directa. Estoy seguro sobre la base de lo que se me ha dicho, de lo que he leído, y de mi propia experiencia. Dudar de tal cosa me parece una locura, evidentemente de acuerdo otra vez con los demás; pero *yo* estoy de acuerdo con ellos.

282. No puedo decir que tenga buenas razones en favor de la opinión de que los gatos no nacen de los árboles o de que he tenido un padre y una madre.

Suponiendo que alguien dudara al respecto —¿cómo se habrían podido originar sus dudas? ¿Podría no haber creído nunca, desde un principio, que tenía padres? En tal caso, ¿sería imaginable tal cosa sin que nadie se lo hubiera enseñado?

283. Ya que, ¿cómo es posible que un niño dude inmediatamente de lo que se le enseña? Lo único que tal cosa quiere decir es que no ha podido aprender ciertos juegos de lenguaje.

284. Desde las más remotas épocas, los hombres han matado animales y han utilizado su piel, sus huesos, etcétera, etcétera, para algún propósito; han contado con encontrar órganos semejantes en animales semejantes.

Sie haben immer aus der Erfahrung gelernt, und aus ihren Handlungen kann man ersehen, daß sie Gewisses mit Bestimmtheit glauben, ob sie diesen Glauben aussprechen oder nicht. Damit will ich natürlich nicht sagen, daß der Mensch so handeln *solle*, sondern nur, daß er so handelt.

285. Wenn Einer etwas sucht und wühlt etwa an einem bestimmten Platz die Erde auf, so zeigt er damit, daß er glaubt, das, was er sucht, sei dort.

286. Woran wir glauben, hängt von dem ab, was wir lernen. Wir alle glauben, es sei unmöglich auf den Mond zu kommen; aber es könnte Leute geben, die glauben, es sei möglich und geschehe manchmal. Wir sagen: diese wissen Vieles nicht, was wir wissen. Und sie mögen ihrer Sache noch so sicher sein—sie sind im Irrtum, und wir wissen es.

Wenn wir unser System des Wissens mit ihrem vergleichen, so zeigt sich ihres als das weit ärmere.

23-9-1950
287. Das Eichhörnchen schließt nicht durch Induktion, daß es auch im nächsten Winter Vorräte brauchen wird. Und ebensowenig brauchen wir ein Gesetz der Induktion, um unsre Handlungen und Vorhersagen zu rechtfertigen.

288. Ich weiß nicht nur, daß die Erde lange vor meiner Geburt existiert hat, sondern auch, daß sie ein großer Körper ist, daß man das festgestellt hat, daß ich und die andern Menschen viele Ahnen haben, daß es Bücher über das alles gibt, daß solche Bücher nicht lügen, etc. etc. etc. Und das alles weiß ich? Ich glaube es. Dieser Wissenskörper wurde mir überliefert, und ich habe keinen Grund, an ihm zu zweifeln, sondern vielerlei Bestätigungen.

Und warum soll ich nicht sagen, ich wisse das alles? Sagt man nicht eben dies?

Aber nicht nur ich weiß oder glaube alles das, sondern die Andern auch. Oder vielmehr, ich *glaube*, daß sie es glauben.

289. Ich bin fest überzeugt, daß die Andern glauben, zu wissen glauben, daß es sich alles so verhält.

Siempre han aprendido de la experiencia; y podemos ver en sus acciones que creen firmemente en ciertas cosas, tanto si expresan tales creencias como si no lo hacen. Con lo que no quiero decir, obviamente, que los hombres *deban* comportarse de tal modo: sólo que así se comportan.

285. Si alguien busca algo y, por ejemplo, hurga la tierra en un lugar determinado, muestra con ello que cree que lo que busca está en ese lugar.

286. Lo que creemos depende de lo que aprendemos. Todos creemos que es imposible llegar a la Luna; pero es posible que algunas personas crean que tal cosa es posible y que algún día sucederá de hecho. Decimos: tales personas no saben muchas de las cosas que nosotros sabemos. Aunque estén tan seguros como quieran de lo que dicen —están equivocados y nosotros lo sabemos.

Si comparamos nuestro sistema de conocimiento con el suyo, es evidente que el suyo es, con mucho, más pobre.

23-9-1950

287. La ardilla no llega por medio de la inducción a la conclusión de que el próximo invierno también va a necesitar reservas. Tampoco nosotros necesitamos un principio inductivo para justificar nuestras acciones y nuestras predicciones.

288. No sólo sé que la Tierra existía desde mucho antes de mi nacimiento, sino también que es un cuerpo voluminoso, que es posible establecer que yo y los demás hombres tenemos muchos antepasados, que hay libros al respecto, que tales libros no mienten, etcétera, etcétera. Y todo eso, ¿lo sé? Lo creo. Este cuerpo de conocimiento me ha sido transmitido y no tengo razón alguna para dudar de él. Más bien, todo tipo de confirmaciones.

¿Por qué no he de decir que sé todas estas cosas? ¿No es eso precisamente lo que se dice?

Pero todo eso no lo sé o lo creo sólo yo. También los demás lo saben o lo creen. Más todavía: yo *creo* que lo creen.

289. Estoy firmemente convencido de que los demás creen, creen que saben, que todas estas cosas son así.

290. Ich habe selbst in meinem Buch geschrieben, das Kind lerne ein Wort so und so verstehen: Weiß ich das, oder glaube ich das? Warum schreibe ich in so einem Falle nicht «Ich glaube ...», sondern einfach den Behauptungssatz?

291. Wir wissen, daß die Erde rund ist. Wir haben uns endgültig davon überzeugt, daß sie rund ist.

Bei dieser Ansicht werden wir verharren, es sei denn, daß sich unsere ganze Naturanschauung ändert. «Wie weißt du das?»—Ich glaube es.

292. Weitere Versuche können die früheren nicht *Lügen strafen*, höchstens unsere ganze Betrachtung ändern.

293. Ähnlich der Satz «Das Wasser siedet bei 100°C.»

294. *So* überzeugen wir uns, *das* nennt man «mit Recht davon überzeugt sein».

295. Hat man also nicht, in diesem Sinne, einen *Beweis* des Satzes? Aber es ist kein Beweis dafür, daß dasselbe wieder geschehen ist; aber wir sagen, es gibt uns ein Recht, dies anzunehmen.

296. Dies *nennen* wir «Erfahrungsmäßige Begründung» unsrer Annahmen.

297. Wir lernen eben nicht nur, daß die und die Versuche so und so ausgegangen sind, sondern auch den Schlußsatz. Und daran ist natürlich nichts Falsches. Denn dieser Satz ist ein Instrument für bestimmten Gebrauch.

298. Wir sind dessen ganz sicher, heißt nicht nur, daß jeder Einzelne dessen gewiß ist, sondern, daß wir zu einer Gemeinschaft gehören, die durch die Wissenschaft und Erziehung verbunden ist.

299. We are satisfied that the earth is round.

---

290. Yo mismo he escrito en mi libro[3] que el niño aprende de tal y tal modo a comprender una palabra. ¿Lo sé o lo creo? ¿Por qué no escribo, en un caso así, «Creo...», sino que me limito a escribir la oración en forma categórica?

291. Sabemos que la Tierra es redonda. Estamos definitivamente convencidos de que es redonda.

Mantendremos esta opinión en tanto no cambie toda nuestra concepción de la naturaleza. «¿Cómo lo sabes?» —Lo creo.

292. Experimentos posteriores no pueden *desmentir* a los anteriores; en el mejor de los casos, pueden cambiar por completo nuestra manera de ver.

293. De modo similar, la proposición «El agua hierve a 100 grados centígrados».

294. *Así* nos convencemos; *de eso* se dice «estar correctamente convencido».

295. Entonces, ¿no tenemos, en este sentido, una *prueba* de la proposición? Pero que la misma cosa suceda otra vez no es una prueba de ella; por más que digamos que nos da derecho a admitir tal proposición.

296. Eso es lo que *denominamos* «fundamentación empírica» de nuestros supuestos.

297. No sólo aprendemos simplemente que tales y tales experimentos han dado tales y tales resultados, sino también aprendemos qué proposición inferir. Por supuesto, no hay nada de erróneo en ello. Dado que tal proposición es un instrumento para un uso bien determinado.

298. Que estemos completamente seguros de tal cosa no significa tan sólo que cada uno aisladamente tenga certeza de ello, sino que formamos parte de una comunidad unida por la ciencia y la educación.

299. *We are satisfied that the earth is round.* [Estamos convencidos de que la Tierra es redonda.]

---

[3] *Investigaciones filosóficas. (N. de los T.)*

10-3-1951

300. Nicht alle Korrekturen unsrer Ansichten stehen auf der gleichen Stufe.

301. Angenommen, es sei nicht wahr, daß die Erde schon lange vor meiner Geburt existiert hat, wie hat man sich die Entdeckung dieses Fehlers vorzustellen?

302. Es ist nichts nutz zu sagen «Vielleicht irren wir uns», wenn, wenn *keiner* Evidenz zu trauen ist, im Fall der gegenwärtigen Evidenz nicht zu trauen ist.

303. Wenn wir uns z. B. immer verrechnet haben und 12 × 12 nicht 144 ist, warum sollten wir dann irgendeiner anderen Rechnung trauen? Und das ist natürlich falsch ausgedrückt.

304. Aber auch ich *irre* mich in dieser Formel des Einmaleins nicht. Ich mag später einmal sagen, ich sei jetzt verwirrt gewesen, aber nicht, ich hätte mich geirrt.

305. Hier ist *wieder* ein Schritt nötig ähnlich dem der Relativitätstheorie.

306. «Ich weiß nicht, ob das eine Hand ist.» Weißt du aber, was das Wort «Hand» bedeutet? Und sag nicht «Ich weiß, was es jetzt für mich bedeutet.» Und ist das nicht eine Erfahrungstatsache, daß *dies* Wort *so* gebraucht wird?

307. Und hier ist es nun sonderbar, daß, wenn ich auch des Gebrauchs der Wörter ganz sicher bin, keinen Zweifel darüber habe, ich doch keine *Gründe* für meine Handlungsweise angeben kann. Versuchte ich's, so könnte ich 1000 geben, aber keinen, der so sicher wäre, wie eben das, was sie begründen sollen.

308. 'Wissen' und 'Sicherheit' gehören zu verschiedenen *Kategorien*. Es sind nicht zwei 'Seelenzustände' wie etwa 'Vermuten' und 'Sichersein'. (Hier nehme ich an, daß es für mich sinnvoll sei zu sagen «Ich weiß, was das Wort «Zweifel» (z. B.) bedeutet» und daß dieser Satz dem Wort «Zweifel» eine logische Rolle anweist.) Was uns nun interessiert ist nicht das Sichersein, sondern das Wissen.

10-3-1951
300. No todas las correcciones de nuestras opiniones están al mismo nivel.

301. Suponiendo que no fuera verdad que la Tierra existía desde mucho antes de mi nacimiento, ¿cómo habríamos de imaginar el descubrimiento de este error?

302. Es inútil decir «Es posible que nos equivoquemos» cuando, si no podemos confiar en *ninguna* evidencia, tampoco podemos confiar en la evidencia presente.

303. Si nosotros, por ejemplo, siempre hubiéramos calculado mal y 12 × 12 no fueran 144, ¿por qué habríamos de confiar en ningún otro cálculo? Sin duda, esto está expresado incorrectamente.

304. Tampoco *me equivoco* respecto a esa multiplicación. Más tarde, podría decir que en un caso semejante yo me encontraba confundido, pero no que había cometido un error.

305. Aquí hay que dar, *una vez más*, un paso similar al que se da en la teoría de la relatividad.

306. «No sé si esto es una mano.» Pero ¿sabes lo que significa la palabra «mano»? Y no digas «Sé lo que significa esa palabra para mí y en este momento». Después de todo, ¿no es un hecho empírico que *esta* palabra se utiliza *de esta manera*?

307. Lo que aquí nos resulta extraño es que cuando estoy completamente seguro del uso de las palabras no tengo ninguna duda al respecto, por más que no pueda dar *razones* de mi manera de actuar. Si lo intentara, podría dar miles, pero ninguna tan segura como la que debería fundamentar.

308. «Saber» y «seguridad» pertenecen a *categorías* diferentes. No son dos «estados mentales» como, por ejemplo, «conjeturar» y «estar seguro». (En este punto, supongo que tiene sentido para mí el decir «Sé lo que significa [por ejemplo] la palabra 'duda'» y que esta proposición indica que la palabra «duda» tiene un papel lógico.) Lo que ahora nos interesa no es el estar seguro sino el saber. Es

D. h. uns interessiert, daß es über gewisse Erfahrungssätze keinen Zweifel geben kann, wenn ein Urteil überhaupt möglich sein soll. Oder auch: Ich bin geneigt zu glauben, daß nicht alles, was die Form eines Erfahrungssatzes hat, ein Erfahrungssatz ist.

309. Ist es, daß Regel und Erfahrungssatz ineinander übergehen?

310. Ein Schüler und ein Lehrer. Der Schüler läßt sich nichts erklären, denn er unterbricht (den Lehrer) fortwährend mit Zweifeln, z. B. an der Existenz der Dinge, der Bedeutung der Wörter, etc. Der Lehrer sagt: «Unterbrich nicht mehr und tu was ich dir sage; deine Zweifel haben jetzt noch gar keinen Sinn.»

311. Oder denk dir, der Schüler bezweifelte die Geschichte (und alles, was mit ihr zusammenhängt), ja auch, ob die Erde vor 100 Jahren überhaupt existiert habe.

312. Da ist es mir, als wäre dieser Zweifel hohl. Aber ist es dann nicht auch der *Glaube* an die Geschichte? Nein; dieser hängt mit so vielem zusammen.

313. So ist *das* also, was uns einen Satz glauben macht? Nun, es hängt eben die Grammatik von «glauben» mit der des geglaubten Satzes zusammen.

314. Denk dir, der Schüler fragte wirklich: «Und ist ein Tisch auch da, wenn ich mich umdrehe; und auch, wenn ihn *niemand* sieht?» Soll da der Lehrer ihn beruhigen und sagen «Freilich ist er da!»—

Vielleicht wird der Lehrer ein bißchen ungeduldig werden, sich aber denken, der Schüler werde sich solche Fragen schon abgewöhnen.

315. D. h. der Lehrer wird empfinden, dies sei eigentlich keine berechtigte Frage.

Und gleichermaßen, wenn der Schüler die Gesetzlichkeit der Natur, also die Berechtigung zu Induktionsschlüssen, anzweifelte.—Der Lehrer würde empfinden, daß das ihn und den Schüler nur aufhält, daß er dadurch im Lernen nur steckenbliebe und nicht weiterkäme.—Und er hätte recht. Es wäre, als sollte jemand nach einem Gegenstand im Zimmer suchen; er öffnet eine Lade und

decir, nos interesa que, para que el juicio sea posible, no pueda darse duda alguna respecto de algunas proposiciones empíricas. O también: tiendo a creer que no todo lo que tiene la forma de una proposición empírica es una proposición empírica.

309. ¿Es el caso que regla y proposición empírica se transformen una en otra?

310. Un alumno y su maestro. El alumno no deja que se le explique nada ya que, a cada momento, interrumpe al maestro con dudas acerca de, por ejemplo, la existencia de las cosas, el significado de las palabras, etcétera. El maestro dice: «No me interrumpas más y haz lo que te digo. Tus dudas no tienen ahora ningún sentido».

311. O supóngase que el alumno dudara de la historia (y de todo lo que se relaciona con ella), y también de si la Tierra existía ya hace cien años.

312. Yo diría que tal duda sería algo vacío. Pero, entonces, ¿no es también algo vacío la *creencia* en la historia? No; hay muchas cosas que están vinculadas con ella.

313. De modo que, ¿es *eso* lo que nos hace creer una proposición? Bueno, la gramática de «creer» está relacionada precisamente con la gramática de la proposición que se cree.

314. Imaginemos que el alumno preguntara en realidad: «¿Existe también la mesa cuando me doy vuelta o cuando *nadie* la ve?». En este caso, ¿debería el maestro tranquilizarlo y decirle: «¡Por supuesto que existe!»?

Es posible que el maestro se impaciente un poco, pero pensará que el alumno pronto dejará de hacer tales preguntas.

315. Es decir, el maestro tendrá la sensación de que ésta no es una pregunta en absoluto legítima.

Y lo mismo sucedería si el alumno pusiera en duda que la naturaleza obedezca leyes o que la inferencia inductiva esté justificada. —El maestro tendría la sensación de que todo eso no hacía sino perturbarlos, al alumno y a él mismo, y que así sólo se quedaban paralizados y sin poder avanzar. —Tendría razón. Sería algo similar a alguien que buscara un objeto en su habitación; abre un cajón y no lo encuentra;

sieht ihn nicht darin; da schließt er sie wieder, wartet und öffnet sie wieder um zu sehen, ob er jetzt nicht etwa darin sei, und so fährt er fort. Er hat noch nicht suchen gelernt. Und so hat jener Schüler noch nicht fragen gelernt. Nicht *das* Spiel gelernt, das wir ihn lehren wollen.

316. Und ist es nicht dasselbe, wie wenn der Schüler den Geschichtsunterricht aufhielte durch Zweifel darüber, ob die Erde wirklich. ...?

317. Dieser Zweifel gehört nicht zu den Zweifeln unsers Spiels. (Nicht aber, als ob wir uns dieses Spiel aussuchten!)

12-3-1951
318. 'Die Frage kommt gar nicht auf.' Ihre Antwort würde eine *Methode* charakterisieren. Es ist aber keine scharfe Grenze zwischen methodologischen Sätzen und Sätzen innerhalb einer Methode.

319. Aber müßte man dann nicht sagen, daß es keine scharfe Grenze gibt zwischen Sätzen der Logik und Erfahrungssätzen? Die Unschärfe ist eben die der Grenze zwischen *Regel* und Erfahrungssatz.

320. Hier muß man, glaube ich, daran denken, daß der Begriff 'Satz' selbst nicht scharf ist.

321. Ich sage doch: Jeder Erfahrungssatz kann umgewandelt werden in ein Postulat—und wird dann eine Norm der Darstellung. Aber auch dagegen habe ich ein Mißtrauen. Der Satz ist zu allgemein. Man möchte fast sagen «Jeder Erfahrungssatz kann, theoretisch, umgewandelt werden ...», aber was heißt hier «theoretisch»? Es klingt eben zu sehr nach der *Log. Phil. Abh.*

322. Wie, wenn der Schüler nicht glauben wollte, daß dieser Berg seit Menschengedenken immer dagestanden ist?

Wir würden sagen, er habe ja gar keinen *Grund* zu diesem Mißtrauen.

323. Also muß vernünftiges Mißtrauen einen Grund haben?

Wir könnten auch sagen: «Der Vernünftige glaubt dies.»

entonces lo vuelve a cerrar, espera y lo vuelve a abrir por si estuviera ahora, y continúa así. Todavía no ha aprendido a buscar. Del mismo modo, el alumno todavía no ha aprendido a preguntar. No ha aprendido *el* juego que queríamos enseñarle.

316. ¿Y no sucede lo mismo si el alumno interrumpe la clase de historia con dudas respecto a si en realidad la Tierra...?

317. Ésta no es una de las dudas de nuestro juego. (¡Pero no porque nosotros hayamos escogido el juego!)

12-3-1951
318. «La pregunta ni siquiera se plantea.» Su respuesta caracterizaría un *método*. Pero no hay ningún límite claro entre proposiciones metodológicas y proposiciones en el seno de un método.

319. Pero ¿no debería decirse que no hay un límite claro entre proposiciones lógicas y empíricas? La ausencia de claridad se da, precisamente, en los límites entre *regla* y proposición empírica.

320. En este punto, creo que debe tenerse presente que el mismo concepto de «proposición» no está bien delimitado.

321. Con todo, digo: toda proposición empírica puede transformarse en un postulado —y entonces se convierte en una norma de descripción. Pero también mantengo mis reservas al respecto. La oración es excesivamente general. Se siente la tentación de decir «teóricamente, toda proposición empírica puede ser transformada...», pero ¿qué quiere decir ahora «teóricamente»? Todo esto recuerda demasiado al *Tractatus*.

322. ¿Qué sucedería si el alumno se negara a creer que esta montaña está en su sitio desde tiempo inmemorial?

Diríamos que no tiene ninguna *razón* en absoluto para esta desconfianza.

323. ¿De modo que la desconfianza racional debe tener una razón? También podríamos decir: «El hombre razonable cree esto».

324. Wir würden also den nicht vernünftig nennen, der etwas, wissenschaftlicher Evidenz zum Trotz, glaubt.

325. Wenn wir sagen, wir *wissen*, daß ..., so meinen wir daß jeder Vernünftige in unserer Lage es auch wüßte, daß es Unvernunft wäre, es zu bezweifeln. So will auch Moore nicht nur sagen, *er* wisse, daß er etc. etc., sondern auch, daß jeder Vernunftbegabte in seiner Lage es ebenso wüßte.

326. Wer sagt uns aber, was in *dieser* Lage vernünftig ist zu glauben?

327. Man könnte also sagen: «Der vernünftige Mensch glaubt: daß die Erde längst vor seiner Geburt existiert hat, daß sein Leben sich auf der Erdoberfläche oder nicht weit von ihr abgespielt hat, daß er z. B. nie auf dem Mond war, daß er ein Nervensystem besitzt und verschiedene Innereien wie alle anderen Menschen etc. etc.

328. «Ich weiß es *so*, wie ich weiß, daß ich L. W. heiße.»

329. 'Wenn er *das* bezweifelt—was immer hier «bezweifeln» heißt—dann wird er dieses Spiel nie erlernen.'

330. Der Satz «Ich weiß ...» drückt also hier die Bereitschaft aus gewisse Dinge zu glauben.

13-3

331. Wenn wir überhaupt auf den Glauben hin mit Sicherheit handeln, sollen wir uns dann wundern, daß wir an Vielem nicht zweifeln können?

332. Denk dir, jemand würde, ohne *philosophieren* zu wollen, sagen: «Ich weiß nicht, ob ich je auf dem Mond gewesen bin; ich *erinnere* mich nicht, jemals dort gewesen zu sein.» (Warum wäre dieser Mensch von uns so grundverschieden?)

Vor allem: Wie wüßte er denn, daß er auf dem Mond ist? Wie stellt er sich das vor? Vergleiche: «Ich weiß nicht, ob ich je im Dorfe X war.» Aber ich könnte auch das nicht sagen, wenn X in der Türkei läge, denn ich weiß, daß ich nie in der Türkei war.

324. Por tanto, no llamaríamos razonable a quien creyera algo contrario a la evidencia científica.

325. Cuando decimos que *sabemos* esto y lo otro, queremos decir que cualquier persona razonable en nuestra situación también lo sabría y que sería insensato dudar de ello. Así, Moore tampoco desea sólo decir que *él* sabe, que él, etcétera, etcétera, sino más bien que cualquier ser dotado de razón en la misma situación lo sabría igualmente.

326. ¿Pero quién dice qué es razonable creer en *esta* situación?

327. Por tanto, se podría decir: «El hombre razonable cree: que la Tierra existe desde mucho antes de su nacimiento, que su vida ha transcurrido en la superficie de la Tierra o no muy lejos de ella y que, por ejemplo, no ha estado nunca en la Luna, que tiene un sistema nervioso y diversas vísceras como el resto de los seres humanos, etcétera».

328. «Lo sé, *de la misma manera* que sé que mi nombre es L.W.»

329. «Si pone *eso* en duda —sea lo que fuere lo que 'duda' quiera decir aquí— nunca aprenderá este juego.»

330. De modo que la oración «Sé...» expresa aquí la disposición a creer ciertas cosas.

13-3
331. Si, después de todo, actuamos con seguridad sobre la base de la creencia, ¿deberemos admirarnos de que haya muchas cosas de las que no podemos dudar?

332. Imagínate que alguien dijera sin intención de *filosofar*: «No sé si he estado en la Luna; no *recuerdo* haber estado nunca allí». (¿Por qué esa persona sería tan radicalmente distinta de nosotros?)

En primer lugar: ¿cómo sabría que estaba en la Luna? ¿Cómo se la representa? Comparemos: «No sé si he estado alguna vez en la ciudad X». Y tampoco podría decir tal cosa si la ciudad X estuviera en Turquía, dado que sé que nunca he estado en Turquía.

333. Ich frage jemand: «Warst du jemals in China?» Er antwortet: «Ich weiß nicht». Da würde man doch sagen: «Du *weißt* es nicht? Hast du irgendeinen Grund zu glauben, du wärest vielleicht einmal dort gewesen? Warst du z. B. einmal in der Nähe der chinesischen Grenze? Oder waren deine Eltern dort zur Zeit, da du geboren wurdest?»—Normalerweise wissen Europäer doch, ob sie in China waren oder nicht.

334. D. h.: der Vernünftige zweifelt *daran* nur unter den und den Umständen.

335. Das Verfahren in einem Gerichtssaal beruht darauf, daß Umstände Aussagen eine gewisse Wahrscheinlichkeit geben. Die Aussage z. B., jemand sei ohne Eltern auf die Welt gekommen, würde dort nie in Erwägung gezogen werden.

336. Aber was Menschen vernünftig oder unvernünftig erscheint, ändert sich. Zu gewissen Zeiten scheint Menschen etwas vernünftig, was zu andern Zeiten unvernünftig schien. U. u.

Aber gibt es hier nicht ein objektives Merkmal?

Sehr gescheite und gebildete Leute glauben an die Schöpfungsgeschichte der Bibel und andere halten sie für erwiesenermaßen falsch, und dieser Gründe sind jenen bekannt.

337. Man kann nicht experimentieren, wenn man nicht manches nicht bezeifelt. Das heißt aber nicht, daß man dann gewisse Voraussetzungen auf guten Glauben hinnimmt. Wenn ich einen Brief schreibe und aufgebe, so nehme ich an, daß er ankommen wird, das erwarte ich.

Wenn ich experimentiere, so zweifle ich nicht an der Existenz des Apparates, den ich vor den Augen habe. Ich habe eine Menge Zweifel, aber nicht *den*. Wenn ich eine Rechnung mache, so glaube ich, ohne Zweifel, daß sich die Ziffern auf dem Papier nicht von selbst vertauschen, auch vertraue ich fortwährend meinem Gedächtnis und vertraue ihm unbedingt. Es ist hier dieselbe Sicherheit wie, daß ich nie auf dem Mond war.

338. Denken wir uns aber Leute, die dieser Sachen nie ganz sicher wären, aber wohl sagten, es sei *sehr* wahrscheinlich so und es lohne sich nicht, daran zu zweifeln. So einer würde also, wenn er in meiner Lage wäre, sagen: «Es ist höchst unwahrscheinlich, daß ich je auf

333. Le pregunto a alguien: «¿Has estado alguna vez en China?». Responde: «No lo sé». En tal caso se le diría: «¿No lo *sabes*? ¿Tienes alguna razón para creer que es posible que hayas estado allí alguna vez? Por ejemplo, ¿has estado alguna vez cerca de la frontera china? O, ¿estaban allí tus padres cuando naciste?». —Normalmente, los europeos saben si han estado o no en China.

334. Es decir: que una persona razonable duda *de eso* sólo en tales y tales circunstancias.

335. El procedimiento de un tribunal de justicia descansa en el hecho de que las circunstancias otorgan cierta plausibilidad a las afirmaciones que se hacen. Por ejemplo, nunca se tendría en cuenta la afirmación de que alguien ha venido al mundo sin padres.

336. Pero lo que las personas consideran como razonable o no razonable cambia. Una cosa que les parece razonable a los hombres en cierta época, les parece irracional en otra. Y al contrario.

Pero ¿no hay nada objetivo en esto?

Personas *muy* inteligentes y *muy* cultas creen en el relato bíblico de la creación y otras lo consideran algo manifiestamente falso, y las razones de estas últimas son bien conocidas por las primeras.

337. No es posible hacer experimentos si no hay algo de lo que no se duda. Y esto no quiere decir, sin embargo, que se acepten a ciegas ciertos supuestos. Cuando escribo una carta y la entrego al correo supongo que llegará, confío en ello.

Si hago experimentos, no dudo de la existencia de los aparatos que tengo ante los ojos. Tengo multitud de dudas, pero no *ésta*. Si hago un cálculo creo, sin ningún tipo de duda, que las cifras escritas sobre el papel no cambian espontáneamente y también confío incondicionalmente en mi memoria todo el tiempo. Se trata de la misma seguridad que aquella según la cual nunca he estado en la Luna.

338. Pero imaginemos personas que nunca estén seguras de estas cosas y que, sin embargo, dijeran que *muy* probablemente son de ese modo y que no vale la pena dudar al respecto. Si una persona así se encontrara en mi lugar diría: «Es sumamente improbable que yo haya estado alguna vez en la Luna», etcétera, etcétera. *¿En qué* se

dem Mond war», etc. etc. *Wie* würde sich das Leben dieser Leute von unserem unterscheiden? Es gibt ja Leute, die sagen, es sei nur höchst wahrscheinlich, daß das Wasser im Kessel, der überm Feuer steht, kochen und nicht gefrieren wird, es sei also strenggenommen, was wir als unmöglich ansehen, nur unwahrscheinlich. Welchen Unterschied macht dies in ihrem Leben? Ist es nicht nur, daß sie über gewisse Dinge etwas mehr reden als die Andern?

339. Denk dir einen Menschen, der seinen Freund vom Bahnhof abholen soll und nun nicht einfach im Fahrplan nachsucht und zur gewissen Zeit auf den Bahnhof geht, sondern er sagt: «Ich glaube *nicht*, daß der Zug wirklich ankommen wird, aber ich werde dennoch zur Bahn gehen.» Er tut alles, was der gewöhnliche Mensch tut, begleitet es aber mit Zweifeln oder Unwillen über sich selbst etc.

340. Mit derselben Gewißheit, mit der wir *irgendeinen* mathematischen Satz glauben, wissen wir auch, wie die Buchstaben «A» und «B» auszusprechen sind, wie die Farbe des menschlichen Bluts heißt, daß andre Menschen Blut haben und es «Blut» nennen.

341. D. h. die *Fragen*, die wir stellen, und unsre *Zweifel* beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen.

342. D. h. es gehört zur Logik unsrer wissenschaftlichen Untersuchungen, daß Gewisses *in der Tat* nicht angezweifelt wird.

343. Es ist aber damit nicht so, daß wir eben nicht alles untersuchen *können* und uns daher notgedrungen mit der Annahme zufriedenstellen müssen. Wenn ich will, daß die Türe sich drehe, müssen die Angeln feststehen.

344. Mein *Leben* besteht darin, daß ich mich mit manchem zufriedengebe.

345. Wenn ich frage «Welche Farbe siehst du jetzt?», um nämlich zu erfahren, welche Farbe jetzt dort ist, so kann ich nicht zu gleicher Zeit auch bezweifeln, ob der Angeredete Deutsch versteht, ob er mich hintergehen will, ob mein eigenes Gedächtnis, die Bedeutung der Farbnamen betreffend, mich nicht im Stich läßt, etc.

diferenciaría la vida de estas personas de la nuestra? Después de todo, hay quien dice que es sólo sumamente probable que el agua de una cazuela puesta al fuego hierva y no se hiele y que, por tanto, lo que consideramos imposible sólo es, estrictamente hablando, improbable. Pero ¿qué diferencia introduce eso en sus vidas? ¿No se trata tan sólo de que hablan de ciertas cosas un poco más que los demás?

339. Imaginemos a alguien que debe recoger a un amigo suyo en la estación de ferrocarril y que, no sólo consulta el horario y va a la estación a una determinada hora, sino que dice: «*No* creo que el tren llegue en realidad; a pesar de ello, iré a la estación». Hace todo lo que hace el hombre ordinario; pero lo acompaña con dudas y mal humor consigo mismo, etcétera.

340. Con la misma certeza con la que creemos *cualquier* proposición matemática, sabemos también cómo se pronuncian las letras «A» y «B», cómo se denomina el color de la sangre humana, y que los demás tienen sangre y que la llamamos «sangre».

341. Es decir, las *preguntas* que hacemos y nuestras *dudas* descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son —por decirlo de algún modo— los ejes sobre los que giran aquéllas.

342. Es decir, el que *en la práctica* no se pongan en duda ciertas cosas pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas.

343. Pero no se trata de que no *podamos* investigarlo todo y que, por lo mismo, nos debamos conformar forzosamente con la suposición. Si quiero que la puerta se abra, los goznes deben mantenerse firmes.

344. Mi *vida* se basa en darme por satisfecho con muchas cosas.

345. Cuando le pregunto a alguien: «¿Qué color ves ahora?» para averiguar qué color hay ahora en cierto lugar, no puedo dudar también al mismo tiempo de si la persona en cuestión comprende el castellano,* o de si no me quiere engañar, o de si mi propia memoria no me engaña respecto de los nombres de los colores, etcétera.

* *Deutsche* en el original. *(N. de los T.)*

346. Wenn ich Einen im Schach matt zu setzen suche, kann ich nicht zweifeln, ob die Figuren nicht etwa von selbst ihre Stellungen wechseln und zugleich mein Gedächtnis mir einen Streich spielt, daß ich's nicht merke.

15-3-1951
347. «I know that that's a tree.» Warum kommt mir vor, ich verstünde den Satz nicht? Obwohl er doch ein höchst einfacher Satz von der gewöhnlichsten Art ist? Es ist als könnte ich meinen Geist nicht auf irgendeine Bedeutung einstellen. Weil ich nämlich die Einstellung nicht in dem Bereiche suche, wo sie ist. Sowie ich aus der philosophischen an eine alltägliche Anwendung des Satzes denke, wird sein Sinn klar und gewöhnlich.

348. So wie die Worte «Ich bin hier» nur in gewissen Zusammenhängen Sinn haben, nicht aber, wenn ich sie Einem sage, der mir gegenüber sitzt und mich klar sieht,—und zwar nicht darum, weil sie dann überflüssig sind, sondern, weil ihr Sinn durch die Situation nicht *bestimmt* ist, aber so eine Bestimmung braucht.

349. «Ich weiß, daß das ein Baum ist»—dies kann alles mögliche bedeuten: Ich schaue auf eine Pflanze, die ich für eine junge Buche, der Andre für eine Ribiselpflanze hält. Er sagt «Das ist ein Strauch», ich, es sei ein Baum.—Wir sehen im Nebel etwas, was einer von uns für einen Menschen hält, der Andre sagt «Ich weiß, daß das ein Baum ist». Jemand will meine Augen prüfen etc. etc.—etc. etc. Jedesmal ist das 'das', was ich für einen Baum erkläre, von andrer Art.

Wie aber, wenn wir uns bestimmter ausdrückten? also z. B.: «Ich weiß, daß das dort ein Baum ist, ich sehe es klar genug.»—Nehmen wir sogar an, ich hätte im Zusammenhang eines Gesprächs diese Bemerkung gemacht (die also damals relevant war); und nun, außer allem Zusammenhang, wiederhole ich sie, indem ich den Baum ansehe, und ich setze hinzu «Ich meine diese Worte so wie vor 5 Minuten.»—Wenn ich z. B. dazu sagte, ich hätte wieder an meine schlechten Augen gedacht und es sei eine Art Seufzer gewesen, so wäre nichts Rätselhaftes an der Äußerung.

Wie der Satz *gemeint* ist, kann ja durch eine Ergänzung des Satzes ausgedrückt werden und läßt sich also mit ihm vereinigen.

346. Cuando trato de dar jaque mate, no puedo dudar de si no es posible que las piezas cambien por sí mismas de posición y de si, al mismo tiempo, mi memoria no me puede jugar una mala pasada que me impida darme cuenta.

15-3-1951

347. «I know that that's a tree.» [Sé que eso es un árbol.] ¿Por qué tengo la impresión de no haber comprendido esta oración por mucho que sea una oración absolutamente simple y del tipo más ordinario? Es como si no pudiera orientar mi mente a ningún significado. Y todo porque no procuro orientarla al lugar en que éste se encuentra. Tan pronto como pienso en una aplicación cotidiana de la oración, y no en una filosófica, su sentido se convierte en algo claro y ordinario.

348. Del mismo modo, las palabras «Estoy aquí» sólo tienen sentido en ciertos contextos, pero no cuando se las digo a alguien que está sentado frente a mí y me ve claramente —y no porque sean superfluas, sino porque su sentido no está *determinado* en tal situación: más bien le hace falta algo que lo determine.

349. «Sé que eso es un árbol» —esto puede querer decir todo tipo de cosas: miro una planta que tomo por un haya joven y a la que otra persona toma por un grosellero. Dice: «Eso es un arbusto», y yo le digo que se trata de un árbol. —Vemos algo a través de la niebla que uno de nosotros toma por una persona; el otro dice: «Sé que eso es un árbol». Lo que se pretende comprobar son mis ojos, etcétera, etcétera —etcétera etcétera. En cada situación, el «eso» que afirmo que es un árbol es de un tipo diferente.

Pero ¿qué sucede cuando nos expresamos con más precisión? Como, por ejemplo, «Sé que eso que hay allí es un árbol, lo veo con toda claridad». —Supóngase incluso que he hecho esta observación (que en ese momento era relevante) en el transcurso de una conversación y que, ahora, fuera de todo contexto, la repito mientras miro al árbol y añado «Entiendo estas palabras tal y como lo hacía hace cinco minutos». —Si, por ejemplo, hubiera añadido que volvía a creer que mi vista era defectuosa y que se trataba de una especie de suspiro, no habría nada de misterioso en mi expresión.

La manera en que se *entiende* la oración puede expresarse por medio de un complemento y, por lo tanto, incorporarse a ella.

350. «Ich weiß, daß das ein Baum ist», sagt ein Philosoph etwa, um sich selbst oder einem Andern vor Augen zu führen, er *wisse* etwas, was keine mathematische oder logische Wahrheit sei. Ähnlich könnte jemand, der mit dem Gedanken umgeht, er sei zu nichts mehr zu brauchen, sich immer wieder sagen «Ich kann noch immer das und das und das tun». Gingen solche Gedanken öfter in seinem Kopf herum, so würde man sich nicht darüber wundern, wenn er, scheinbar außer allem Zusammenhang, so einen Satz vor sich hinspräche. (Ich habe aber hier bereits einen Hintergrund, eine Umgebung für diese Äußerungen eingezeichnet, ihnen also einen Zusammenhang gegeben.) Wenn Einer dagegen, unter ganz heterogenen Umständen, mit der überzeugendsten Mimik ausriefe «Nieder mit ihm!», so könnte man von diesen Worten (und ihrem Tone) sagen, sie seien eine Figur, die allerdings wohlbekannte Anwendungen habe, hier aber sei es nicht einmal klar, welche *Sprache* der Betreffende rede. Ich könnte mit meiner Hand die Bewegung machen, die zu machen wäre, wenn ich einen Fuchsschwanz in der Hand hätte und ein Brett durchsägte; aber hatte man ein Recht, diese Bewegung außer allem Zusammenhang ein *Sägen* zu nennen? (Sie könnte ja auch etwas ganz anderes sein !)

351. Ist nicht die Frage «Haben diese Worte Sinn?» ähnlich der: «Ist das ein Werkzeug?», indem man, sagen wir, einen Hammer herzeigt. Ich sage «Ja, das ist ein Hammer». Aber wie, wenn das, was jeder von uns für einen Hammer hielte, wo anders z. B. ein Wurfgeschoß oder Dirigentenstock wäre. Mache die Anwendung nun selbst!

352. Sagt nun jemand «Ich weiß, daß das ein Baum ist», so kann ich antworten: «Ja, das ist ein Satz. Ein deutscher Satz. Und was soll's damit?» Wie, wenn er nun antwortet: «Ich wollte mich nur daran erinnern, daß ich so etwas *weiß*»?—

353. Wie aber, wenn er sagte: «Ich will eine logische Bemerkung machen?»—Wenn der Förster mit seinen Arbeitern in den Wald geht und nun sagt «*Dieser* Baum ist umzuhauen, und *dieser* und *dieser*»—wie, wenn er da die Bemerkung macht «Ich *weiß*, daß das ein Baum ist»?—Könnte aber nicht ich vom Förster sagen «Er *weiß*, daß das ein Baum ist, er untersucht es nicht, befiehlt seinen Leuten nicht, es zu untersuchen»?

350. «Sé que eso es un árbol» es poco más o menos lo que un filósofo diría para demostrar, a sí mismo o a otro, que *sabe* algo que no es una verdad matemática o lógica. Del mismo modo, alguien que está preocupado porque ya no vale para nada puede repetirse constantemente «Todavía puedo hacer esto, y aquello, y lo de más allá». Si su cabeza está ocupada en pensamientos como éstos más frecuentemente, nadie se extrañará de que, aparentemente fuera de todo contexto, se repita en voz alta una oración como ésta. (Pero, en este caso, ya he esbozado un trasfondo, un marco para estas proposiciones, con lo que les he dado un contexto.) Si, por el contrario, alguien exclamara con los gestos más convincentes, en unas circunstancias del todo distintas, «¡Abajo con él!», podría decirse de estas palabras (y de su tono de voz) que constituían una figura con unas aplicaciones bien conocidas en líneas generales, pero que en este caso no estaba claro en absoluto el *lenguaje* hablado por la persona en cuestión. Podría hacer con mi mano los movimientos que haría si tuviera una sierra y estuviera aserrando una tabla; pero ¿tendríamos algún derecho a llamar *aserrar* a ese movimiento, fuera de todo contexto? (De hecho, ¡podría tratarse de algo bien diferente!)

351. La pregunta «¿Tienen sentido estas palabras?», ¿no es parecida a esta otra: «¿es eso una herramienta?», formulada mientras alguien enseña, por ejemplo, un martillo? Digo: «Sí, eso es un martillo». Pero ¿qué diríamos, por ejemplo, si lo que habíamos tomado por un martillo fuera en realidad un proyectil o la batuta de un director de orquesta? ¡Haz ahora por ti mismo la aplicación!

352. Ahora bien, si alguien dice: «Sé que eso es un árbol», puedo responder: «Sí, se trata de una oración, una oración castellana.* Pero ¿de qué sirve?». ¿Y si alguien respondiera: «Sólo quería recordarme a mí mismo que *sé* cosas de este tipo»?—

353. Pero ¿y si dijera: «Quiero hacer una observación lógica»? —Si el guarda forestal va al bosque con sus hombres y les dice: «Hay que cortar *este* árbol y *éste* y *éste*» —¿y si, entonces, hace la observación: «*Sé* que esto es un árbol»? —Pero ¿no podría decir yo del guarda «*Sabe* que eso es un árbol, no lo investiga ni manda a sus hombres que lo investiguen»?

* *Deutsche* en el original. *(N. de los T.)*

354. Zweifelndes und nichtzweifelndes Benehmen. Es gibt das erste nur, wenn es das zweite gibt.

355. Der Irrenarzt etwa könnte mich fragen «Weißt du, was das ist?», und ich antworten: «Ich weiß, daß das ein Sessel ist; ich kenne ihn, er ist immer schon in meinem Zimmer gestanden.» Er prüft da vielleicht nicht meine Augen, sondern mein Vermögen, Dinge wiederzuerkennen, ihren Namen und ihre Funktion zu wissen. Es handelt sich da um ein Sichauskennen. Es wäre nun für mich falsch zu sagen «Ich glaube, daß das ein Sessel ist», weil dadurch die Bereitschaft zur Prüfung der Aussage ausgedrückt wäre. Während «Ich weiß, daß das ...» impliziert, daß *Verblüffung* einträte, wenn die Bestätigung nicht einträte.

356. Mein «Seelenzustand», das «Wissen», steht mir nicht gut für das, was geschehen wird. Er besteht aber darin, daß ich nicht verstünde, wo ein Zweifel ansetzen könnte, wo eine Überprüfung möglich wäre.

357. Man könnte sagen: « 'Ich weiß' drückt die *beruhigte* Sicherheit aus, nicht die noch kämpfende.»

358. Ich möchte nun diese Sicherheit nicht als etwas der Vorschnellheit oder Oberflächlichkeit Verwandtes ansehen, sondern als (eine) Lebensform. (Das ist sehr schlecht ausgedrückt und wohl auch schlecht gedacht).

359. Das heißt doch, ich will sie als etwas auffassen, was jenseits von berechtigt und unberechtigt liegt; also gleichsam als etwas Animalisches.

360. Ich weiss, daß dies mein Fuß ist. Ich könnte keine Erfahrung als Beweis des Gegenteils anerkennen.—Das kann ein Ausruf sein; aber was *folgt* daraus? Jedenfalls, daß ich mit einer Sicherheit, die den Zweifel nicht kennt, meinem Glauben gemäß handeln werde.

361. Ich könnte aber auch sagen: Es ist mir von Gott geoffenbart, daß das so ist. Gott hat mich gelehrt, daß das mein Fuß ist. Und geschähe also etwas, was dieser Erkenntnis zu widerstreiten scheint, so müßte ich *das* als Trug ansehen.

362. Aber zeigt sich hier nicht, daß das Wissen mit einer Entscheidung verwandt ist?

354. Conducta de duda y conducta de no-duda. Sólo se da la primera si se da la segunda.

355. El psiquiatra podría preguntarme: «¿Sabe qué es eso?», y yo contestar: «Sé que es una silla; la conozco, ha estado siempre en mi habitación». Con ello, es posible que comprobara no mi vista, sino mi capacidad de reconocer cosas, de saber sus nombres y sus funciones. Se trata aquí de una especie de saber práctico. Ahora bien, me equivocaría si dijera «Creo que es una silla» dado que así expresaría mi disposición a que se comprobara mi enunciado. Mientras que «Sé que eso...» implica *perplejidad* si no se produce la confirmación.

356. Mi «estado mental», el «saber», no me da garantía alguna sobre lo que va a suceder. Pero consiste en lo siguiente: no comprendería dónde podría fijarse una duda, dónde sería posible una revisión.

357. Podría decirse: «"Sé" expresa la seguridad *tranquila*, no la que todavía está en lucha».

358. Ahora bien, me gustaría considerar tal seguridad no como algo parecido a la precipitación o a la superficialidad, sino como (una) forma de vida. (Esto está muy mal expresado y, posiblemente, también mal pensado.)

359. Pero ello significa que quiero considerarlo como algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo animal.

360. SÉ que éste es mi pie. No podría admitir ninguna evidencia como prueba de lo contrario. —Eso puede ser una exclamación, pero ¿qué se *sigue* de ella? En todo caso, que he de actuar de acuerdo con mi creencia con una seguridad que no conoce duda alguna.

361. Pero también podría decir: Dios me ha revelado que eso es de ese modo. Dios me ha enseñado que eso es mi pie. Y, por tanto, si ocurriera algo que pareciera contradecir este conocimiento, habría de considerar que *eso* era una ilusión.

362. ¿No se manifiesta aquí que el saber está vinculado con una decisión?

363. Und es ist hier schwer, den Übergang von dem, was man ausrufen möchte, zu den Folgen in der Handlungsweise zu finden.

364. Man könnte auch so fragen: «Wenn du weißt, daß das dein Fuß ist,—weißt du da auch, oder glaubst du nur, daß keine zukünftige Erfahrung deinem Wissen widersprechen zu scheinen wird?» (d. h., daß sie *dir selbst* nicht so scheinen wird?).

365. Wenn nun Einer antwortete: «Ich weiß auch, daß es mir nie so *scheinen* wird, als widerspräche etwas jener Erkenntnis»,—was können wir daraus entnehmen, als daß er selbst nicht zweifelte, es werde das nie geschehen?

366. Wie, wenn es verboten wäre zu sagen «Ich weiß» und erlaubt nur zu sagen «Ich glaube zu wissen»?

367. Ist nicht der Zweck, ein Wort wie «wissen» analog mit «glauben» zu konstruieren, daß dann der Aussage «Ich weiß» ein Opprobrium anhaftet, wenn, wer es sagt, sich geirrt hat.

Ein Irrtum wird dadurch zu etwas Unerlaubtem.

368. Wenn Einer sagt, er werde keine Erfahrung als Beweis des Gegenteils anerkennen, so ist das doch eine *Entscheidung*. Es ist möglich, daß er ihr zuwiderhandeln wird.

16.3.51

369. Wenn ich zweifeln wollte, daß dies meine Hand ist, wie könnte ich da umhin zu zweifeln, daß das Wort «Hand» irgend eine Bedeutung hat? Das scheine ich also doch zu *wissen*.

370. Richtiger aber: Daß ich ohne Skrupel das Wort «Hand» und alle übrigen Wörter meines Satzes gebrauche, ja, daß ich vor dem Nichts stünde, sowie ich auch nur versuchen wollte zu zweifeln—zeigt, daß die Zweifellosigkeit zum Wesen des Sprachspiels gehört, daß die Frage «Wie weiß ich ...» das Sprachspiel hinauszieht oder aufhebt.

371. Heißt nicht «Ich weiß, daß das eine Hand ist» in Moores Sinn das gleiche oder etwas Ähnliches wie: ich könne Aussagen wie «Ich habe Schmerzen in dieser Hand» oder «Diese Hand ist schwächer

363. Y en este punto es difícil encontrar la transición de aquello que se querría exclamar a las consecuencias en la manera de actuar.

364. Alguien podría preguntar también: «Si sabes que eso es tu pie —¿sabes también, o sólo crees, que ninguna experiencia futura parecerá contradecir tu saber (es decir, que no te parecerá así *a ti mismo*)?».

365. Si alguien respondiera en este punto: «También sé que nunca me parecerá que algo contradice aquel conocimiento» —¿qué podríamos concluir sino que él mismo no duda de que nunca sucederá tal cosa?—

366. ¿Y si estuviera prohibido decir «Sé» y sólo permitido decir «Creo saber»?

367. El objetivo que tiene el construir una palabra como «saber» de un modo análogo a «creer», ¿no es que el oprobio está vinculado con el enunciado «Sé» cuando la persona se equivoca?

Un error se convierte, de este modo, en algo ilícito.

368. Cuando alguien dice que no reconocerá experiencia alguna como prueba de lo contrario se trata, con todo, de una *decisión*. Es posible que actúe en contra de ella.

16-3-1951

369. Si quisiera dudar de si ésta es mi mano, ¿cómo podría evitar la duda de si la palabra «mano» tiene algún significado? Parece que eso lo he de *saber*.

370. Pero, más correctamente: el hecho de que use la palabra «mano», y el resto de palabras de mi oración, sin escrúpulos, el hecho de que me encuentre ante el vacío tan pronto como quiera dudar de sus significados, muestra que la ausencia de duda pertenece al juego de lenguaje, que la pregunta «¿Cómo sé...?» obstaculiza o anula el juego de lenguaje.

371. «Sé que eso es una mano», en el sentido de Moore, ¿no quiere decir lo mismo o algo parecido a: puedo utilizar enunciados como «Tengo dolor en esta mano» o «Esta mano es más débil que la otra» o

als die andre» oder «Ich habe mir einmal diese Hand gebrochen» und unzählige andere in Sprachspielen gebrauchen, in welche ein Zweifel an der Existenz dieser Hand nicht eintritt.

372. Nur in gewissen Fällen ist eine Untersuchung «Ist das wirklich eine Hand?» (oder «meine Hand») möglich. Denn der Satz «Ich zweifle daran, ob das wirklich meine (oder eine) Hand ist» hat ohne nähere Bestimmung noch keinen Sinn. Es ist aus diesen Worten allein noch nicht zu ersehen, ob überhaupt und was für ein Zweifel gemeint ist.

373. Warum soll es möglich sein, einen Grund zum *Glauben* zu haben, wenn es nicht möglich ist, sicher zu sein?

374. Wir lehren das Kind «Das ist deine Hand», nicht «Das ist vielleicht (oder «wahrscheinlich») deine Hand». So lernt das Kind die unzähligen Sprachspiele, die sich mit seiner Hand beschäftigen. Eine Untersuchung oder Frage, 'ob dies wirklich eine Hand sei' kommt ihm gar nicht unter. Anderseits lernt es auch nicht: es *wisse*, daß dies eine Hand sei.

375. Man muß hier einsehen, daß die vollkommene Zweifellosigkeit in einem Punkt, sogar dort wo, wie wir sagen würden, 'berechtigte' Zweifel bestehen können, ein Sprachspiel nicht falsifizieren muß. Es gibt eben auch so etwas wie eine *andere* Arithmetik.

Dieses Eingeständnis muß, glaube ich, am Grunde alles Verständnisses der Logik liegen.

17-3

376. Ich kann mich mit Leidenschaft dafür erklären, daß ich weiß, daß das (z. B.) mein Fuß ist.

377. Aber diese Leidenschaft ist doch etwas (sehr) Seltenes, und es ist von ihr keine Spur, wenn ich für gewöhnlich von diesem Fuß rede.

378. Das Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung.

379. Ich sage mit Leidenschaft «Ich *weiß*, daß das ein Fuß ist»— aber was *bedeutet* es?

«Una vez se me rompió esta mano» y muchos otros, en juegos de lenguaje en los que no interviene duda alguna sobre la existencia de esta mano?

372. Sólo en algunos casos es posible una investigación del tipo: «¿Es eso realmente una mano?» (o «mi mano»). Dado que la oración «Dudo de si esto es realmente mi (o una) mano» no tiene sentido alguno cuando le falta una determinación más precisa. No es posible ver ya, a partir sólo de estas palabras, si se incorpora una duda, ni tampoco qué tipo de duda.

373. ¿Por qué ha de ser posible tener una razón para *creer* cuando no es posible estar seguro?

374. Enseñamos a un niño «ésta es tu mano», no «quizás (o probablemente ésta es tu mano». Es así como un niño aprende los innumerables juegos de lenguaje en los que su mano está implicada. Nunca se plantea una investigación, o una pregunta, acerca de «si ésta es realmente una mano». Por otra parte, tampoco aprende que *sabe* que ésta es una mano.

375. En este punto debemos darnos cuenta de que la completa ausencia de duda en cierto momento no tiene por qué falsear necesariamente el juego de lenguaje, ni siquiera en los casos en los que diríamos que subsiste una duda «legítima». Dado que allí hay también algo similar a *otra* aritmética.

Creo que el reconocimiento de esto ha de situarse como fundamento de toda comprensión de la lógica.

17-3

376. Puedo declarar apasionadamente que sé que esto (por ejemplo) es mi pie.

377. Pero este apasionamiento es algo (muy) raro, y no hay vestigios de él cuando hablo de este pie de la manera habitual.

378. El saber se fundamenta, en último término, en el reconocimiento.

379. Digo apasionadamente «*Sé* que esto es un pie» —pero ¿qué *significa*?

380. Ich könnte fortfahren: «Nichts auf der Welt wird mich vom Gegenteil überzeugen!» Das Faktum ist für mich am Grunde aller Erkenntnis. Ich werde anderes aufgeben, aber nicht das.

381. Dieses «Nichts auf der Welt ...» ist offenbar eine Einstellung, die man nicht gegenüber alledem hat, was man glaubt oder dessen man sicher ist.

382. Es ist damit nicht gesagt, daß wirklich nichts auf der Welt imstande sein wird, mich eines andern zu überzeugen.

383. Das Argument «Vielleicht träume ich» ist darum sinnlos, weil dann eben auch diese Äußerung geträumt ist, ja auch *das*, daß diese Worte eine Bedeutung haben.

384. Welcher Art ist nun der Satz «Nichts auf der Welt ...»?

385. Er hat die Form einer Vorhersage, ist aber (natürlich) nicht eine, die auf Erfahrung beruht.

386. Wer, wie Moore, sagt, er *wisse*, daß ...—gibt den Grad der Gewißheit an, den etwas für ihn hat. Und es ist wichtig, daß es für diesen Grad ein Maximum gibt.

387. Man könnte mich fragen: «Wie sicher bist du: daß das dort ein Baum ist; daß du Geld in der Tasche hast; daß das dein Fuß ist?» Und die Antwort könnte in einem Fall sein «nicht sicher», in einem andern «so gut wie sicher», im dritten «Ich kann nicht zweifeln». Und diese Antworten hätten Sinn auch ohne alle Gründe. Ich brauchte z. B. nicht zu sagen: «Ich kann nicht sicher sein, ob das ein Baum ist, weil meine Augen nicht scharf genug sind.» Ich will sagen: es hatte Sinn für Moore zu sagen «Ich *weiß*, daß das ein Baum ist», wenn er damit etwas ganz Bestimmtes sagen wollte.

[Ich glaube einen Philosophen, einen der selbst denken kann, könnte es interessieren meine Noten zu lesen. Denn wenn ich auch nur selten ins Schwarze getroffen habe, so würde er doch erkennen, nach welchen Zielen ich unablässig geschossen habe.]

380. Podría decir a continuación: «¡Nada en el mundo me convencerá de lo contrario!». Este hecho se encuentra, para mí, en el fundamento de todo conocimiento. Podré renunciar a otras cosas, pero no a ésta.

381. Evidentemente, este «Nada en el mundo...» es una actitud que no adoptamos respecto a todo aquello que creemos o de lo que estamos seguros.

382. Ello no equivale a decir que no hay nada en el mundo que pueda convencerme de hecho de otra cosa.

383. El argumento «Es posible que esté soñando» no tiene sentido por lo siguiente: porque entonces también esa misma declaración está siendo soñada; del mismo modo que el *hecho* de que estas palabras tengan significado.

384. Ahora bien, ¿qué tipo de oración es «Nada en el mundo...»?

385. Tiene la forma de una predicción, pero (por supuesto) no basada en la experiencia.

386. Quien dice, como hace Moore, que *sabe* que... —proporciona el grado de certeza que una cosa tiene para él. Y es importante que este grado tenga un valor máximo.

387. Alguien podría preguntarme: «¿Hasta qué punto estás seguro de que eso es un árbol; que tienes dinero en el bolsillo, que eso es tu pie?». En el primer caso, la respuesta podría ser «No estoy seguro»; en el otro, «Como si lo estuviera»; y en el tercero, «No puedo dudar de ello». Y estas respuestas tendrían sentido incluso sin ninguna razón. Por ejemplo, no sería preciso que dijera «No puedo estar seguro de si eso es un árbol porque mi vista no es lo suficientemente aguda». Quiero decir: para Moore tendría sentido decir «*Sé* que eso es un árbol» si con ello quisiera decir algo bien determinado.

[Creo que la lectura de mis notas podría interesar a un filósofo que fuera capaz de pensar por sí mismo. Puesto que, aunque sólo raramente haya dado en el blanco, podrá reconocer los objetivos que siempre he tenido presentes.]

388. Jeder von uns gebraucht oft einen solchen Satz und es ist nicht fraglich, ob er Sinn hat. Läßt sich damit auch ein philosophischer Aufschluß geben? Ist es mehr ein Beweis der Existenz der äußern Dinge, daß ich weiß, daß das eine Hand ist, als daß ich nicht weiß, ob das Gold oder Messing ist?

18-3

389. Moore wollte ein Beispiel dafür geben, daß man Sätze über physikalische Gegenstände wirklich wissen könne. Wenn es streitig wäre, ob man an der und der bestimmten Stelle des Körpers Schmerzen haben kann, dann könnte Einer, der gerade dort Schmerzen hat, sagen: «Ich versichere dich, ich habe jetzt da Schmerzen». Es klänge aber seltsam, wenn Moore gesagt hätte: «Ich versichere dich, ich weiß, daß das ein Baum ist.» Es hat eben hier nicht ein persönliches Erlebnis für uns Interesse.

390. Wichtig ist es nur, daß es Sinn hat zu sagen, man wisse so etwas; und daher kann die Versicherung, man wisse es, hier nichts ausrichten.

391. Denk dir ein Sprachspiel «Wenn ich dich rufe, komm zur Tür herein». In allen gewöhnlichen Fällen wird ein Zweifel, ob wirklich eine Tür da ist, unmöglich sein.

392. Was ich zeigen muß, ist, daß ein Zweifel nicht notwendig ist, auch wenn er möglich ist. Daß die Möglichkeit des Sprachspiels nicht davon abhängt, daß alles bezweifelt werde, was bezweifelt werden kann. (Das hängt mit der Rolle des Widerspruchs in der Mathematik zusammen.)

393. Der Satz «Ich weiß, daß das ein Baum ist» könnte, wenn er außerhalb seines Sprachspiels gesagt wird, auch ein Zitat (aus einer deutschen Sprachlehre etwa) sein.—»Aber wenn ich ihn nun *meine*, während ich ihn spreche?» Das alte Mißverständnis, den Begriff 'meinen' betreffend.

394. «Dies gehört zu den Dingen, an denen ich nicht zweifeln kann.»

395. «Ich weiß das alles.» Und das wird sich darin zeigen, wie ich handle und über die Dinge spreche.

388. Cada uno de nosotros utiliza a veces una oración de este tipo y no cuestiona si tiene o no sentido. ¿Nos proporciona también con ello un esclarecimiento de tipo filosófico? Que yo sepa que esto es una mano, ¿prueba la existencia de las cosas externas más de lo que lo hace que no sepa si eso es de oro o de latón?

18-3

389. Moore quería proporcionar un ejemplo del hecho de que es realmente posible saber proposiciones sobre objetos físicos. Si se discutiera sobre la posibilidad de tener dolor en un lugar determinado del cuerpo o en otro, y alguien tuviera dolor exactamente en tal sitio, entonces podría decir: «Te aseguro que en estos precisos momentos estoy teniendo dolor aquí». Pero sonaría extraño que Moore hubiera dicho: «Te aseguro que sé que eso es un árbol». En pocas palabras, la experiencia personal no nos interesa nada en este momento.

390. Lo único importante es que tenga sentido decir que se sabe algo así; y, por consiguiente, la seguridad de que se sabe es completamente inútil.

391. Imagínate un juego de lenguaje «Cuando te llame, entra por la puerta». En cualquier caso ordinario será imposible dudar si en realidad hay una puerta.

392. Lo que he de demostrar es que una duda no es necesaria ni siquiera cuando es posible. Que la posibilidad del juego de lenguaje no depende de que se ponga en duda todo lo que puede ser puesto en duda. (Eso tiene relación con el papel de la contradicción en matemáticas.)

393. La oración «Sé que eso es un árbol», pronunciada fuera de su juego de lenguaje, también podría ser una cita (procedente, por ejemplo, de una gramática castellana).* —«Pero ¿y si *le doy significado* cuando la pronuncio?» El viejo malentendido sobre el concepto de 'dar significado'.

394. «Ésta es una de las cosas de las que no puedo dudar.»

395. «Sé todas estas cosas.» Y eso se mostrará en el modo en el que actúo y hablo de las cosas en cuestión.

---

* *Deutschen* en el original. *(N. de los T.)*

396. Im Sprachspiel (2),[3] kann er sagen, er wisse, daß das Bausteine sind?—'Nein, aber er *weiß* es.»

397. Habe ich mich nicht geirrt und hat nicht Moore vollkommen recht? Habe ich nicht den elementaren Fehler gemacht, zu verwechseln was man denkt mit dem, was man weiß? Freilich denke ich nicht «Die Erde hat einige Zeit vor meiner Geburt schon existiert», aber *weiß* ich's drum nicht? Zeige ich nicht, daß ich's weiß, indem ich immer die Konsequenzen draus ziehe?

398. Weiß ich nicht auch, daß von diesem Haus keine Stiege sechs Stock tief in die Erde führt, obgleich ich noch nie dran gedacht habe?

399. Aber zeigt, daß ich die Konsequenzen draus ziehe, nicht nur, daß ich diese Hypothese annehme?

19.3
400. Ich bin hier geneigt, gegen Windmühlen zu kämpfen, weil ich das noch nicht sagen kann, was ich eigentlich sagen will.

401. Ich will sagen: Sätze von der Form der Erfahrungssätze und nicht nur Sätze der Logik gehören zum Fundament alles Operierens mit Gedanken (mit der Sprache).—Diese Feststellung ist nicht von der Form «Ich weiß, ...». «Ich weiß, ...» sagt aus, was *ich* weiß, und das ist nicht von logischem Interesse.

402. In dieser Bemerkung ist schon der Ausdruck «Sätze von der Form der Erfahrungssätze» ganz schlecht; es handelt sich um Aussagen über Gegenstände. Und sie dienen nicht als Fundamente wie Hypothesen, die, wenn sie sich als falsch erweisen, durch andere ersetzt werden.

(... und schreib getrost
«Im Anfang war die Tat.»)[4]

403. Vom Menschen, in Moores Sinne su sagen, er *wisse* etwas; was er sage sei also unbedingt die Wahrheit, scheint mir falsch.—Es ist

---

[3] *Philosophische Untersuchungen* 1 § 2. (*Herausg.*)
[4] Vergl. Goethe, *Faust* 1 (*Herausg.*)

396. En el juego de lenguaje (2),[4] ¿puede decir el personaje que sabe que eso son materiales de construcción? —«No, pero lo *sabe.*»

397. ¿No me he equivocado yo, y Moore tenía toda la razón? ¿No he cometido el error elemental de confundir lo que se piensa con lo que se sabe? Por descontado, no pienso: «La Tierra existía ya desde tiempo antes de mi nacimiento», pero ¿se quiere decir con ello que no lo *sé*? ¿No muestro que lo sé al extraer siempre sus consecuencias?

398. ¿No sé también que en esta casa no hay una escalera que descienda seis plantas bajo el nivel del suelo, por mucho que no haya pensado sobre ello?

399. Pero el hecho de que extraiga consecuencias, ¿no muestra tan sólo que acepto esta hipótesis?

19-3
400. En este punto, me siento inclinado a luchar contra molinos de viento porque todavía no puedo decir lo que, a fin de cuentas, quiero decir.

401. Quiero decir: del fundamento de todas las operaciones con el pensamiento (con el lenguaje) forman parte no sólo las proposiciones de la lógica, sino también proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas. —Esta constatación no tiene la forma «Yo sé...». «Yo sé...» dice lo que *yo* sé, y esto carece de interés lógico.

402. En esta observación, la expresión «proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas» es completamente equivocada; se trata de enunciados sobre objetos. Y éstos no sirven como fundamentos de la manera en que lo hacen las hipótesis que, cuando se demuestra que son falsas, son sustituidas por otras.

(... y escribe con confianza
«En el Principio era la Acción».)[5]

403. Decir, en el sentido de Moore, que un hombre *sabe* algo, que lo que dice es, incondicionalmente, la verdad, me parece falso. Sólo

[4] *Investigaciones filosóficas*, parte 1, 1, § 2. *(N. de los T.)*
[5] Goethe, *Fausto*, 1. *(N. de los E.)*

die Wahrheit nur insofern, als es eine unwankende Grundlage seiner Sprachspiele ist.

404. Ich will sagen: Es ist nicht so, daß der Mensch in gewissen Punkten mit vollkommener Sicherheit die Wahrheit weiß. Sondern die vollkommene Sicherheit bezieht sich nur auf seine Einstellung.

405. Aber auch hier ist natürlich noch ein Fehler.

406. Das, worauf ich abziele, liegt auch in dem Unterschied zwischen der beiläufigen Feststellung «Ich weiß, daß das ...», wie sie im gewöhnlichen Leben gebraucht wird, und dieser Äußerung, wenn der Philosoph sie macht.

407. Denn wenn Moore sagt «Ich weiß, daß das ... ist», möchte ich antworten: «Du *weißt* gar nichts!» Und doch würde ich das dem nicht antworten, der ohne philosophische Absicht so spricht. Ich fühle also (ob mit Recht?), daß diese zwei Verschiedenes sagen wollen.

408. Denn sagt Einer, er *wisse* das und das, und das gehört zu seiner Philosophie—so ist sie falsch, wenn er in jener Aussage fehlgegangen ist.

409. Wenn ich sage «Ich weiß, daß das ein Fuß ist»—was sage ich eigentlich? Ist nicht der ganze Witz, daß ich der Konsequenzen sicher bin, daß, wenn ein Andrer gezweifelt hätte, ich ihm sagen könnte «Siehst du, ich hab dir's gesagt»? Wäre mein Wissen noch etwas wert, wenn es als Richtschnur des Handelns versagte? Und *kann* es nicht versagen?

20-3

410. Unser Wissen bildet ein großes System. Und nur in diesem System hat das Einzelne den Wert, den wir ihm beilegen.

411. Wenn ich sage «*Wir nehmen an*, daß die Erde schon viele Jahre existiert habe» (oder dergl.), so klingt es freilich sonderbar, daß wir so etwas *annehmen* sollten. Aber im ganzen System unsrer Sprachspiele gehört es zum Fundament. Die Annahme, kann man sagen, bildet die Grundlage des Handelns und also natürlich auch des Denkens.

es la verdad en la medida en que sea un fundamento sólido de sus juegos de lenguaje.

404. Quiero decir: no es que el hombre sepa la verdad en ciertos puntos con una seguridad completa. Sino que la completa seguridad sólo se relaciona con su actitud.

405. Sin embargo, persiste también aquí, por supuesto, un error.

406. Lo que trato de decir se basa asimismo en la diferencia entre la constatación incidental «Sé que eso es...», tal como se usa en la vida ordinaria, y esta misma declaración hecha por un filósofo.

407. Ya que, cuando Moore dice «Sé que eso es...» me gustaría contestarle: «¡Tú no *sabes* nada...!», por más que no contestaría así a quien dijera lo mismo sin ninguna intención filosófica. Percibo, pues (¿con razón?), que lo que cada uno de ellos quiere decir es diferente.

408. Puesto que, si alguien que *sabe* eso y lo otro, y tal cosa forma parte de su filosofía —que se equivoque en esta afirmación quiere decir que su filosofía es falsa.

409. Cuando digo «Sé que esto es un pie» — ¿qué digo en realidad? ¿No es lo fundamental que estoy tan seguro de las consecuencias que, si alguien dudara, podría decirle «¿Ves? Te lo había dicho»? ¿Tendría todavía algún valor mi saber si me fallara como guía de actuación? ¿Y no *puede* fallarme?

20-3

410. Nuestro saber forma un enorme sistema. Y sólo dentro de este sistema tiene lo particular el valor que le otorgamos.

411. Cuando digo «*Supongamos* que la Tierra existe desde hace muchos años» (o algo por el estilo), suena muy extraño que se haya de *suponer* tal cosa. Pero dentro del sistema total de nuestros juegos de lenguaje forma parte de los fundamentos. Podemos decir que el supuesto constituye el fundamento de la acción y, por tanto, también del pensamiento.

412. Wer nicht imstande ist, sich einen Fall vorzustellen, in dem man sagen könnte «Ich weiß, daß das meine Hand ist» (und solche Fälle sind ja selten), der könnte sagen diese Worte wären Unsinn. Er könnte freilich auch sagen: «Freilich weiß ich's, wie könnte ich's nicht wissen?»—aber da würde er vielleicht den Satz «Das ist meine Hand» als *Erklärung* der Worte «meine Hand» verstehen.

413. Denn nimm an, du führtest einem Blinden die Hand und sagtest, indem du sie deiner Hand entlang führst, «Das ist meine Hand»; wenn er dich nun fragte «Bist du sicher?» oder «Weißt du das?» so würde das nur unter sehr besondern Umständen Sinn haben.

414. Aber anderseits: Woher *weiß* ich, daß das meine Hand ist? Ja, weiß ich auch hier genau, was es bedeutet zu sagen, es sei meine Hand?—Wenn ich sage «Woher weiß ich's?», so meine ich nicht, daß ich im mindesten daran *zweifle*. Es ist hier eine Grundlage meines ganzen Handelns. Aber mir scheint, sie ist falsch ausgedrückt durch die Worte «Ich weiß. ...»

415. Ja, ist nicht der Gebrauch des Wortes Wissen, als eines ausgezeichneten philosophischen Worts, überhaupt ganz falsch? Wenn «wissen» dieses Interesse hat, warum nicht «sicher sein»? Offenbar, weil es zu subjektiv wäre. Aber ist wissen nicht *ebenso* subjektiv? Ist man nicht nur durch die grammatische Eigentümlichkeit getäuscht, daß aus «ich weiß *p*» «*p*» folgt?

«Ich glaube es zu wissen» müßte keinen mindern Grad der Gewißheit ausdrücken.—Ja, aber man will nicht subjektive Sicherheit ausdrücken, auch nicht die größte, sondern dies, daß gewisse Sätze am Grunde aller Fragen und alles Denkens zu liegen scheinen.

416. Ist nun so ein Satz z. B. daß ich in diesem Zimmer wochenlang gelebt habe, daß mich mein Gedächtnis darin nicht täuscht?

—»certain beyond all reasonable doubt»—

21-3

417. «Ich weiß, daß ich im letzten Monat täglich gebadet habe.» Woran erinnre ich mich? An jeden Tag und das Bad an jedem Morgen? Nein. Ich *weiß*, daß ich jeden Tag gebadet habe und ich entnehme das nicht aus einem andern unmittelbaren Datum. Ähnlich sage ich «Ich habe einen Stich im Arm empfunden», ohne daß diese

412. Quien no sea capaz de imaginarse un caso en el que pueda decirse «Sé que esto es mi mano» (y tales casos son más bien extraños) podría decir que esas palabras carecen de significado. Evidentemente, también podría decir «Claro que lo sé, ¿cómo no habría de saberlo?» —pero, entonces, es posible que tomara la oración por una *explicación* de las palabras «mi mano».

413. Supón que, mientras guiabas la mano de un ciego, dijeses de la tuya: «Esta es mi mano»; si él entonces preguntara «¿Estás seguro?» o «¿Lo sabes?», su pregunta sólo tendría sentido en circunstancias muy especiales.

414. Pero, por otro lado: ¿cómo *sé* que esto es mi mano? ¿Sé también en este caso qué significa exactamente decir que es mi mano? —Cuando digo «¿Cómo lo sé?», no quiero decir que *dude* lo más mínimo. Hay aquí un fundamento de toda mi actuación. Pero me parece que está mal expresado con las palabras «Sé...».

415. De hecho, ¿no está, en líneas generales, completamente equivocado el uso de la palabra «saber» como término filosófico? Si «saber» tiene este interés, ¿por qué no ha de tenerlo «estar seguro»? Aparentemente, porque sería excesivamente subjetivo. Pero ¿no es el saber *igualmente* subjetivo? ¿No nos confunde la peculiaridad gramatical de que «p» se siga de «sé que p»?

«Creo saberlo» no ha de expresar necesariamente un grado menor de certeza. —De acuerdo, pero no queremos expresar ninguna seguridad subjetiva, ni siquiera la mayor de ellas, sino que algunas proposiciones parecen yacer en el fondo de toda pregunta y todo pensamiento.

416. «¿Y no es una proposición de este tipo, por ejemplo, la proposición de que he vivido durante semanas en esta habitación, que mi memoria no me engaña al respecto?»

«Certain beyond all reasonable doubt.» [Cierto más allá de toda duda razonable.]

21-3

417. «Sé que durante el mes pasado me bañé a diario.» ¿Qué recuerdo al decir tal cosa? ¿Recuerdo cada uno de los días y el baño de cada mañana? No. *Sé* que cada día me bañé y no deduzco la cosa de ningún otro dato inmediato. De un modo similar, digo «He sentido un

Lokalität mir auf eine andre Weise (durch ein Bild etwa) zum Bewußtsein käme.

418. Ist mein Verständnis nur Blindheit gegen mein eigenes Unverständnis? Oft scheint es mir so.

419. Wenn ich sage «Ich war nie in Kleinasien», woher kommt mir dieses Wissen? Ich habe es nicht berechnet, niemand hat es mir gesagt; mein Gedächtnis sagt es mir.—So kann ich mich also darin nicht irren? Ist hier eine Wahrheit, die ich *weiß*?—Ich kann von diesem Urteil nicht abgehen, ohne alle andern Urteile mitzureißen.

420. Auch ein Satz wie der, daß ich jetzt in England lebe, hat diese zwei Seiten: Ein *Irrtum* ist er nicht—aber anderseits: was weiß ich von England? Kann ich nicht ganz in meinem Urteilen fehlgehen?

Wäre es nicht möglich, daß Menschen zu mir ins Zimmer kämen, die Alle das Gegenteil aussagten, ja, mir 'Beweise' dafür gäben, so daß ich plötzlich wie ein Wahnsinniger unter lauter Normalen, oder ein Normaler unter Verrückten, allein dastünde? Könnten mir da nicht Zweifel an dem kommen, was mir jetzt das Unzweifelhafteste ist?

421. Ich bin in England.—Alles um mich herum sagt es mir, sowie ich meine Gedanken schweifen lasse und wohin immer, so bestätigen sie mir's.—Könnte ich aber nicht irre werden, wenn Dinge geschähen, die ich mir jetzt nicht träumen lasse?

422. Ich will also etwas sagen, was wie Pragmatismus klingt. Mir kommt hier eine Art Weltanschauung in die Quere.

423. Warum sag ich also mit Moore nicht einfach «Ich *weiß*, daß ich in England bin»? Dies zu sagen, hat *unter bestimmten Umständen*, die ich mir vorstellen kann, Sinn. Wenn ich aber, nicht in diesen Umständen, den Satz ausspreche als Beispiel dafür, daß Wahrheiten dieser Art von mir mit Gewißheit zu erkennen sind, dann wird er mir sofort verdächtig.—Ob mit Recht??

424. Ich sage «Ich weiß p», entweder um zu versichern, daß auch mir die Wahrheit p bekannt sei, oder einfach als eine Verstärkung von $\vdash$p. Man sagt auch «Ich *glaube* es nicht, ich *weiß* es». Und das

pinchazo en el brazo» sin que sea consciente de ese lugar por ningún otro medio (por ejemplo, por medio de una imagen).

418. Mi comprensión, ¿es sólo ceguera ante mi falta de comprensión? Muchas veces parece serlo.

419. Cuando digo «Nunca he estado en Asia Menor», ¿de dónde proviene este saber? Nunca he hecho averiguaciones al respecto, nadie me lo ha dicho; no me lo dice mi memoria. De modo que, ¿no puedo equivocarme? ¿Es ésta una verdad que *sepa*? No podría desprenderme de este juicio sin llevarme por delante a los demás.

420. También una proposición como la de que ahora vivo en Inglaterra tiene dos aspectos: no es un *error* —pero, por otra parte: ¿qué sé yo de Inglaterra? ¿No puede extraviarse mi juicio por completo?

¿No podría suceder que todos los que entraran en mi habitación afirmaran lo contrario, que incluso me dieran «pruebas» de modo que yo, de repente, pareciera como un loco entre gente normal o como alguien normal rodeado de locos? ¿No puedo llegar a poner en duda lo que ahora me parece la cosa menos dudosa?

421. Estoy en Inglaterra. —Todo a mi alrededor me lo dice: de cualquier modo en que deje vagar mis pensamientos, no hacen más que confirmármelo. —Pero ¿no podría volverme loco si sucedieran cosas que ahora mismo ni siquiera sueño?

422. Quiero decir, pues, algo que me suena a pragmatismo. Aquí me enredo en una especie de concepción del mundo.

423. Entonces, ¿por qué no digo simplemente, con Moore, «*Sé* que estoy en Inglaterra»? *En unas circunstancias específicas*, que puedo imaginarme, tiene sentido afirmar tal cosa. Pero, si, al margen de esas circunstancias, afirmo esa oración para ofrecer un ejemplo de que puedo conocer con certeza verdades de este tipo, la oración me parece sospechosa inmediatamente. ¿¿Cón razón??

424. Digo «Sé que p», o bien para asegurarme de que yo también conozco la verdad de p, o bien simplemente como una manera de enfatizar ⊦p. También se dice «No lo *creo*, lo *sé*, y tal cosa se podría

könnte man auch so ausdrücken (z. B.): «Das ist ein Baum. Und das ist keine bloße Vermutung.»

Aber wie ist es damit: «Wenn ich jemand mitteilte, daß das ein Baum ist, so wäre es keine bloße Vermutung.» Ist nicht dies, was Moore sagen wollte?

425. Es wäre keine Vermutung, und ich könnte es dem Andern mit absoluter Sicherheit mitteilen, als etwas, woran nicht zu zweifeln ist. Heißt das aber, daß es unbedingt die Wahrheit ist? Kann sich das, was ich mit der vollsten Bestimmtheit als den Baum erkenne, den ich mein Leben lang hier gesehen habe, kann sich das nicht als etwas andres entpuppen? Kann es mich nicht verblüffen?

Und dennoch war es richtig unter den Umstäden, die diesem Satz Sinn verleihen, zu sagen «Ich weiß (ich vermute nicht nur), daß das ein Baum ist». Zu sagen, in Wahrheit glaube ich es nur, wäre falsch. Es wäre gänzlich *irreführend* zu sagen: ich glaube, ich heiße L. W. Und es ist auch richtig: ich kann mich darin nicht irren. Aber das heißt nicht, ich sei darin unfelhbar.

21-3-1951
426. Wie aber ist es Einem zu *zeigen*, daß wir nicht nur Wahrheiten über Sinnesdaten sondern auch solche über Dinge *wissen*? Denn es kann doch nicht genug sein, daß jemand uns versichert, *er* wisse dies.

Wovon muß man denn ausgehen, um das zu zeigen?

22-3
427. Man muß zeigen, daß, auch wenn er nie die Worte gebraucht «Ich weiß, ...», sein Gebaren das zeigt, worauf es uns ankommt.

428. Denn wie, wenn ein normal handelnder Mensch uns versicherte: er *glaube* nur, er heiße soundso, er *glaube* seine ständigen Hausgenossen zu erkennen, er glaube Hände und Füße zu haben, wenn er sie nicht gerade sieht, usw. Können wir ihm aus seinen Handlungen (und Reden) zeigen, daß es nicht so ist?

23.3.51
429. Welchen Grund habe ich jetzt, da ich meine Zehen nicht sehe, anzunehmen, daß ich fünf Zehen an jedem Fuß habe?

Ist es richtig zu sagen, der Grund sei der, daß frühere Erfahrung

expresar también (por ejemplo) así: «Esto es un árbol. Y no se trata de una mera conjetura».

Pero ¿qué diríamos de: «Si hubiera de decir a alguien que eso es un árbol no se trataría de una mera conjetura»? ¿No es eso lo que Moore pretendía decir?

425. No sería una conjetura y podría decírselo a alguien con seguridad completa, como cualquier otra cosa sobre la que no hay duda de ningún tipo. Pero ¿quiere decir eso que se trata de la verdad absoluta? ¿No es posible que lo que reconozco con la certidumbre más completa como el árbol que he visto aquí toda mi vida —no puede ser que se manifieste como algo completamente diferente? ¿No puedo estar confundido?

Y, sin embargo, en las circunstancias que daban sentido a la oración, era correcto decir «Sé (no sólo conjeturo) que esto es un árbol». Decir que en realidad sólo lo creo sería incorrecto. Sería del todo *confundente* decir: creo que mi nombre es L. W. Y también es correcto: no me puedo *equivocar* al respecto. Lo que no quiere decir que yo sea infalible.

21-3-1951

426. Pero ¿cómo es posible *mostrar* a alguien que *sabemos* no sólo las verdades sobre los datos de los sentidos, sino también otras cosas? Puesto que, evidentemente, no basta con que alguien nos asegure que *él* lo sabe.

¿De dónde se tendría que partir, pues, para mostrar eso?

22-3

427. Es preciso demostrar que, por más que él no use nunca las palabras «Sé...», su comportamiento muestra lo que nos interesa.

428. ¿Qué diríamos de un hombre de comportamiento normal si nos asegurara que sólo *cree* que su nombre es tal y tal, que *cree* que reconoce a las personas con las que vive habitualmente, que cree tener manos y pies cuando no los ve directamente, etcétera? ¿Podríamos demostrarle, basándonos en las cosas que hace (y que dice), que no es así?

23-3-1951

429. ¿Qué razones tengo, ahora que no veo los dedos de mis pies, para suponer que tengo cinco dedos en cada pie?

¿Es correcto decir que mi razón consiste en el hecho de que la

mich immer das gelehrt hat? Bin ich früherer Erfahrung sicherer als dessen, daß ich zehn Zehen habe?

Jene frühere Erfahrung mag wohl die *Ursache* meiner gegenwärtigen Sicherheit sein; aber ist sie ihr Grund?

430. Ich treffe einen Marsbewohner, und er fragt mich «Wieviel Zehen haben die Menschen?»—Ich sage: «Zehn. Ich will's dir zeigen», und ziehe meine Schuhe aus. Wenn er sich nun wunderte, daß ich es mit solcher Sicherheit wußte, obwohl ich meine Zehen nicht gesehen hatte.—Sollte ich da sagen: «Wir Menschen wissen, daß wir soviel Zehen haben, ob wir sie sehen oder nicht»?

26-3-1951

431. «Ich weiß, daß dieses Zimmer auf dem zweiten Stock ist, daß hinter der Tür ein kurzer Gang zur Treppe führt, etc.» Es ließen sich Fälle denken, wo ich die Äußerung machen würde, aber es wären recht seltene Fälle. Anderseits aber zeige ich dieses Wissen tagtäglich durch meine Handlungen und auch in meinem Reden.

Was entnimmt nun der Andre aus diesen meinen Handlungen und Reden? Nicht nur, daß ich meiner Sache sicher bin? Daraus, daß ich hier seit vielen Wochen gewohnt habe und täglich treppauf und -ab gegangen bin, wird er entnehmen, daß ich *weiß*, wo mein Zimmer gelegen ist.—Die Versicherung «Ich weiß ...» werde ich gebrauchen, wenn er das noch *nicht* weiß, woraus er mein Wissen unbedingt schließen müßte.

432. Die Äußerung «Ich weiß ...» kann nur in Verbindung mit der übrigen Evidenz des 'Wissens' ihre Bedeutung haben.

433. Wenn ich also jemandem sage «Ich weiß, daß das ein Baum ist,» so ist es, wie wenn ich ihm sagte: «Das ist ein Baum; du kannst dich absolut drauf verlassen; es ist kein Zweifel.» Und das könnte der Philosoph nur dazu gebrauchen, um zu zeigen, daß man diese Form der Rede wirklich gebraucht. Wenn das aber nicht bloß eine Bemerkung der deutschen Grammatik sein soll, so muß er die Umstände angeben, in denen dieser Ausdruck funktioniert.

434. Lehrt uns nun *Erfahrung*, daß Menschen unter den und den Umständen, das und das wissen? Erfahrung zeigt uns gewiß, daß für gewöhnlich ein Mensch nach soundso viel Tagen sich in einem

experiencia anterior siempe me ha mostrado que era así? ¿Estoy más seguro de la experiencia anterior que de tener diez dedos en los pies?

Esta experiencia anterior puede muy bien ser la *causa* de mi presente seguridad; pero ¿es su razón?

430. Me encuentro con alguien que viene de Marte y me pregunta «¿Cuántos dedos tienen los seres humanos en los pies?». —Digo «Diez. Te lo mostraré», y me quito los zapatos. Supongamos que se maraville de que yo lo sepa con tanta seguridad sin necesidad de mirármelos. —¿Debería decirle: «Nosotros, los seres humanos, sabemos cuántos dedos tenemos en los pies tanto cuando los podemos ver como cuando no»?

26-3-1951

431. «Sé que esta habitación está en el segundo piso, que tras la puerta hay un pasillo que conduce a la escalera, etcétera.» Podríamos imaginar casos en los que me expresara de ese modo, pero serían casos muy extraños. Sin embargo, muestro este saber diariamente por medio de mis actuaciones y de lo que digo.

¿Qué concluirá otro de mis acciones y mis palabras? ¿Sólo que estoy seguro? —Del hecho de que hace muchas semanas que vivo aquí y de que cada día he bajado y subido la escalera concluirá que *sé* dónde está mi habitación. —Le aseguraré «Yo sé...», cuando él *no* sepa todavía de qué cosas concluir sin reservas mi saber.

432. La declaración «Sé...» sólo obtiene su significado de su conexión con el resto de la evidencia del «saber».

433. Por lo tanto, si le digo a alguien «Sé que eso es un árbol», es como si le dijera: «Eso es un árbol; puedes fiarte absolutamente, no hay ninguna duda». Y el filósofo sólo podría emplear esta fórmula para mostrar que se usa realmente tal modo de hablar. Pero si tal cosa no fuera sólo una observación sobre la gramática castellana* el filósofo debería indicar las circunstancias en las que esta expresión funciona.

434. En ese caso, ¿nos enseña *la experiencia* que las personas, en tales y tales circunstancias, saben eso y lo otro? Con toda certeza, la experiencia nos muestra que, por regla general, una persona que haya vivido un determinado período de tiempo en una casa está familiariza-

* *Deutschen* en el original. *(N de los T.)*

Haus, das er bewohnt, auskennt. Oder auch: Erfahrung lehrt uns, daß eines Menschen Urteil nach der und der Lehrdauer zu trauen ist. Er muß, erfahrungsgemäß, soundso lang gelernt haben, um eine richtige Vorhersage machen zu können. Aber———.

27-3
435. Man wird oft von einem Wort behext. Z. B. vom Wort «wissen».

436. Ist Gott durch unser Wissen gebunden? *Können* manche unsrer Aussagen nicht falsch sein? Denn das ist es, was wir sagen wollen.

437. Ich bin geneigt zu sagen: «Das *kann* nicht falsch sein.» Das ist interessant; aber welche Folgen hat es?

438. Es wäre nicht genug, zu versichern, ich wisse, was dort und dort vorgeht—ohne Gründe anzugeben, die (den Andern) davon überzeugen, ich sei in der Lage, es zu wissen.

439. Auch die Aussage «Ich weiß, daß hinter dieser Tür ein Gang und die Stiege ins Erdgeschoß ist» klingt nur so überzeugend, weil jeder annimmt, daß ich's weiß.

440. Es ist hier etwas Allgemeines; nicht nur etwas Persönliches.

441. Im Gerichtssaal würde die bloße Versicherung des Zeugen «Ich weiß ...» niemand überzeugen. Es muß gezeigt werden, daß der Zeuge in der Lage war zu wissen.

Auch die Versicherung «Ich weiß, daß das eine Hand ist», wobei man die eigene Hand ansieht, wäre nicht glaubhaft, wenn wir die Umstände der Aussage nicht kennten. Und kennen wir sie, so scheint sie zu versichern, daß der Sprechende in dieser Beziehung normal ist.

442. Kann es denn nicht sein, daß ich mir *einbilde*, etwas zu *wissen*?

443. Denke, es gäbe in einer Sprache kein Wort, das unserm «wissen» entspricht.—Sie sprechen einfach die Behauptung aus. «Das ist ein Baum» etc. Es kann natürlich vorkommen, daß sie sich irren. Und da fügen sie nun dem Satz ein Zeichen hinzu, das anzeigt für

da con ella. O, también, la experiencia nos enseña que, después de un período bien determinado de entrenamiento, el juicio de un hombre merece confianza. La experiencia nos dice que, para poder hacer una predicción correcta, este hombre debe haberse visto sometido al aprendizaje durante mucho tiempo. Pero— — —.

27-3

435. A menudo somos embrujados por una palabra. Por ejemplo, por la palabra «saber».

436. ¿Está Dios vinculado con nuestro saber? ¿Es cierto que muchos de nuestros enunciados *no pueden* ser falsos? Porque eso es lo que queremos decir.

437. Tengo la tentación de decir: «Eso no *puede* ser falso». Lo cual es interesante; pero ¿qué consecuencias tiene?

438. No sería suficiente asegurar a alguien que sé lo que sucede en determinado lugar —sin darle razones que (lo) convencieran de que estoy en situación de saberlo.

439. Incluso el enunciado «Sé que tras esta puerta hay un pasillo y una escalera que lleva a la planta baja» suena tan convincente sólo por el hecho de que todo el mundo da por supuesto que lo sé.

440. Hay aquí algo en general; no sólo algo personal.

441. Ante un tribunal, la aseveración de un testigo «Sé...» no convencería a nadie. Ha de demostrarse que el testigo estaba en situación de saberlo.

La aseveración «Sé que esto es una mano», hecha mientras uno se mira la propia mano, tampoco sería digna de crédito si no se conocieran las circunstancias en las que se ha realizado. Cuando las conocemos, parece ser una garantía de que la persona que habla es, en este aspecto, una persona normal.

442. Pues, ¿no puede ocurrir que me *figure saber* algo?

443. Imagina que en determinado lenguaje no existiera ninguna palabra correspondiente a la nuestra «saber». —Los que hablan tal len-

wie wahrscheinlich sie einen Irrtum halten— oder soll ich sagen: wie wahrscheinlich ein Irrtum in diesem Falle ist? Dies letztere kann man auch durch die Angabe gewisser Umstände anzeigen. Z. B. «A sagte dem B. ... Ich stand ganz nahe bei ihnen und meine Ohren sind gut» oder «A war gestern dort und dort. Ich habe ihn von weitem gesehen. Meine Augen sind nicht sehr gut» oder «Dort steht ein Baum. Ich sehe ihn deutlich und habe ihn unzählige Male gesehen».

444. «Der Zug geht um 2 Uhr. Prüf zur Sicherheit noch einmal nach» oder «Der Zug geht um 2 Uhr. Ich habe gerade in einem neuen Fahrplan nachgeschaut.» Man kann auch hinzufügen «Ich bin in solchen Sachen verläßlich.» Die Nützlichkeit solcher Zusätze ist offenbar.

445. Wenn ich aber sage «Ich habe zwei Hände»—was kann ich hinzufügen, um die Verläßlichkeit anzuzeigen? Höchstens, daß die Umstände die gewöhnlichen sind.

446. Warum bin ich denn so sicher, daß das meine Hand ist? Beruht nicht auf dieser Art Sicherheit das ganze Sprachspiel?

Oder: Ist in dem Sprachspiel diese 'Sicherheit' nicht (schon) vorausgesetzt? Dadurch nämlich, daß *der* es nicht spielt, oder falsch spielt, der Gegenstände nicht mit Sicherheit erkennt.

28-3

447. Vergleiche damit 12 × 12 = 144. Auch hier sagen wir nicht «vielleicht». Denn sofern dieser Satz darauf beruht, daß wir uns nicht verzählen oder verrechnen, daß uns unsre Sinne beim Rechnen nicht trügen, sind die beiden, der arithmetische und der physische Satz, auf der gleichen Stufe.

Ich will sagen: Das physische Spiel ist ebenso sicher wie das arithmetische. Aber das kann mißverstanden werden. Meine Bemerkung ist eine logische, nicht eine psychologische.

448. Ich will sagen: Wenn man sich nicht darüber wundert, daß die arithmetischen Sätze (z. B. das Einmaleins) 'absolut gewiß' sind, warum sollte man darüber erstaunt sein, daß der Satz «Dies ist meine Hand» es ebenso ist?

guaje se limitan a hacer aseveraciones: «Eso es un árbol», etcétera. Naturalmente, puede ocurrir que se equivoquen. De modo que añaden a la oración un signo que indica la posibilidad de error que consideran que hay —¿o tendría que hablar de la posibilidad de error en este caso específico? También puede indicarse tal cosa haciendo referencia a algunas circunstancias. Por ejemplo: «A ha dicho a B... Estaba cerca de ambos y tengo buen oído» o «Sucedió en tal o tal lugar. Yo mismo lo vi de lejos. Mis ojos no son muy buenos» o «Allí hay un árbol. Lo veo claramente y lo he visto en innumerables ocasiones».

444. «El tren sale a las dos. Para asegurarte, míralo de nuevo» o «El tren sale a las dos. Me acabo de informar en un nuevo horario». También podría añadir alguien «En estas cosas se puede confiar en mí». La utilidad de estos añadidos es obvia.

445. Pero, cuando digo «Tengo dos manos» —¿qué puedo añadir para indicar que soy digno de confianza? Como mucho, que las circunstancias son las habituales.

446. ¿Por qué estoy tan seguro de que eso es mi mano? ¿No descansa el conjunto del juego de lenguaje sobre este tipo de seguridad?

O, ¿no está (ya) presupuesta esta seguridad en el juego de lenguaje? Es decir, en el hecho de que *quien* no reconoce los objetos con seguridad no juega, o juega mal.

28-3

447. Compáralo con 12 × 12 = 144. En este caso, tampoco podemos decir «quizás». Puesto que, en la medida en que esta proposición descansa en el hecho de que no contamos mal ni nos equivocamos y en el de que nuestros sentidos no nos engañan al calcular, ambas proposiciones, la aritmética y la física, se encuentran al mismo nivel.

Quiero decir: el juego de la física es tan seguro como el de la aritmética. Pero esto puede ser malentendido. Mi observación es una observación lógica, no una observación psicológica.

448. Quiero decir: quien no se maraville de que las proposiciones aritméticas (por ejemplo, la tabla de multiplicar) sean «absolutamente» ciertas, ¿por qué habría de asombrarse de que también lo sea la proposición «Ésta es mi mano»?

449. Es muß uns etwas als Grundlage gelehrt werden.

450. Ich will sagen: Unser Lernen hat die Form «Das ist ein Veilchen», «Das ist ein Tisch». Das Kind könnte allerdings das Wort «Veilchen» zum erstenmal in dem Satz hören «Das ist vielleicht ein Veilchen»; dann aber könnte es fragen «Was ist ein Veilchen?» Nun könnte dies freilich dadurch beantwortet werden, daß man ihm ein *Bild* zeigt. Aber wie wäre es, wenn man nur beim Vorzeigen eines Bilds sagte «Das ist ein ...», sonst aber immer nur: «Das ist vielleicht ein ...»?—Welche praktischen Folgen soll es haben?

Ein Zweifel, der an allem zweifelte, wäre kein Zweifel.

451. Mein Einwurf gegen Moore, daß der Sinn des isolierten Satzes «Das ist ein Baum» unbestimmt sei, da nicht bestimmt ist, was das *'Das'* ist, wovon man aussagt, es sei ein Baum—gilt nicht; denn man kann den Sinn bestimmter machen, indem man z. B. sagt: «Der Gegenstand dort, der ausschaut wie ein Baum, ist nicht die künstliche Imitation eines Baumes, sondern ein wirklicher Baum.»

452. Es wäre nicht vernünftig, zu zweifeln, ob das ein wirklicher Baum oder ... sei.

Daß es mir (als) zweifellos erscheint, darauf kommt's nicht an. Wenn es unvernünftig wäre, hier zu zweifeln, so kann das nicht aus meinem Dafürhalten ersehen werden. Es müßte also eine Regel geben, die den Zweifel hier für unvernünftig erklärt. Die aber gibt es auch nicht.

453. Ich sage allerdings: «Hier würde kein vernünftiger Mensch zweifeln.»—Könnte man sich denken, daß gelehrte Richter befragt würden, ob ein Zweifel vernünftig oder unvernünftig sei?

454. Es gibt Fälle, in denen der Zweifel unvernünftig ist, andre aber, in denen er logisch unmöglich scheint. Und zwischen ihnen scheint es keine klare Grenze zu geben.

29-3

455. Alles Sprachspiel beruht darauf, daß Wörter und Gegenstände wiedererkannt werden. Wir lernen mit der gleichen Unerbittlichkeit, daß dies ein Sessel ist, wie daß $2 \times 2 = 4$ ist.

449. Algo se nos debe enseñar como fundamento.

450. Quiero decir: nuestro aprendizaje tiene la forma «Eso es una violeta», «Eso es una mesa». Podría suceder que el niño escuchara la palabra «violeta» por primera vez en la oración. Esto es «quizás una violeta»; pero, en ese caso, podría preguntar: «¿Qué es una violeta?». Pues bien, es indudable que podríamos contestar a esta pregunta mostrándole una *representación pictórica*. Pero ¿qué ocurriría si alguien dijera «Eso es una...» sólo cuando se le mostrara la pintura, mientras que en los demás casos se limitara a decir «Quizás eso es una...»? —¿Qué consecuencias prácticas tendría semejante cosa?

Una duda que dudara de todo no sería una duda.

451. Mi objeción a Moore según la cual el significado de la oración aislada «Eso es un árbol» es indeterminado, puesto que no está determinado qué es el *«eso»* que se afirma que es un árbol, no sirve, dado que es posible determinar mejor el significado diciendo, por ejemplo: «Aquel de allí que parece ser un árbol no es una imitación artística de un árbol, sino que es un árbol real».

452. No sería razonable dudar de si eso es realmente un árbol...

Que me parezca indudable no es lo que importa. A partir de lo que yo mantenga no sería posible ver si la duda es absurda. De modo que debería haber una regla que declarara que la duda es irracional en este caso. Pero tampoco existe.

453. En efecto, digo: «Ninguna persona razonable dudaría en este caso». —¿Podríamos imaginar que se preguntara a unos jueces ilustres si una duda es razonable o irracional?

454. Hay algunos casos en los que la duda no es razonable; pero hay otros en los que parece lógicamente imposible. Y no parece haber entre ellos una frontera bien delimitada.

29-3

455. Todo el juego de lenguaje descansa en el hecho de que puedan reconocerse de nuevo las palabras y los objetos. Aprendemos con la misma inexorabilidad que esto es una silla y que $2 \times 2 = 4$.

456. Wenn ich also zweifle, oder unsicher bin darüber, daß das meine Hand ist (in welchem Sinn immer), warum dann nicht auch über die Bedeutung dieser Worte?

457. Will ich also sagen, daß die Sicherheit im Wesen des Sprachspiels liegt?

458. Man zweifelt aus bestimmten Gründen. Es handelt sich darum: Wie wird der Zweifel ins Sprachspiel eingeführt?

459. Wenn der Kaufmann jeden seiner Äpfel ohne Grund untersuchen wollte, um da recht sicherzugehen, warum muß er (dann) nicht die Untersuchung untersuchen? Und kann man nun hier von Glauben reden (ich meine, im Sinne von religiösem Glauben, nicht von Vermutung)? Alle psychologischen Wörter führen hier nur von der Hauptsache ab.

460. Ich gehe zum Arzt, zeige ihm meine Hand und sage «Das ist eine Hand, nicht ...; ich habe sie mir verletzt etc. etc.» Mache ich da nur eine überflüssige Mitteilung? Könnte man z. B. nicht sagen: Angenommen die Worte «Das ist eine Hand» seien eine Mitteilung— wie konntest du dann darauf rechnen, daß er die Mitteilung versteht? Ja, wenn es einem Zweifel unterliegt, daß das eine Hand ist, warum unterliegt es nicht auch einem Zweifel, daß ich ein Mensch bin, der dem Arzt dies mitteilt?—Anderseits kann man sich aber— wenn auch sehr seltsame—Fälle vorstellen, wo so eine Erklärung nicht überflüssig ist, oder nur überflüssig, aber nicht absurd ist.

461. Angenommen, ich wäre der Artz, und ein Patient kommt zu mir, zeigt mir seine Hand und sagt: «Was hier wie eine Hand ausschaut, ist nicht eine ausgezeichnete Imitation, sondern wirklich eine Hand.» Worauf er von seiner Verletzung redet.— Würde ich dies wirklich als eine Mitteilung, wenn auch eine überflüssige, ansehen? Würde ich es nicht vielmehr für Unsinn halten, der allerdings die Form einer Mitteilung hat? Denn, würde ich sagen, wenn diese Mitteilung wirklich Sinn hätte, wie kann er seiner Sache sicher sein? Es fehlt der Mitteilung der Hintergrund.

30-3

462. Warum gibt Moore unter den Dingen, die er weiß, nicht z. B. an, es gebe in dem und dem Teil von England ein Dorf, das soundso

456. Por tanto, si dudo o si no estoy seguro de si ésta es mi mano (en uno y otro sentido), ¿por qué no debería dudar también del significado de estas palabras?

457. ¿Quiero decir, pues, que la seguridad se encuentra en la esencia del juego de lenguaje?

458. Se duda por razones bien precisas. Se trata de esto: ¿cómo se introduce la duda dentro del juego de lenguaje?

459. Si el tendero quisiera examinar cada una de sus manzanas sin razón alguna, para asegurarse de todo, ¿por qué no debería examinar el mismo examen? Y ¿podemos hablar en este caso de creencia (quiero decir, en el sentido de creencia religiosa, no de conjetura)? Aquí, todas las palabras psicológicas no hacen sino apartarnos de lo esencial.

460. Voy al médico, le enseño mi mano y le digo «Esto es una mano, no...; la tengo herida, etcétera, etcétera». ¿Me limito a darle una información superflua? Parece que nos podríamos preguntar, por ejemplo: suponiendo que las palabras «Eso es una mano» sean informativas —¿cómo podrías darte cuenta de que él ha comprendido la información? Pues si hay duda respecto de si esto es una mano, ¿por qué no la ha de haber respecto de que soy un hombre que se lo dice al médico? Pero, por otra parte, es posible —aunque también muy excepcionalmente— imaginarse casos en los que una información de este tipo no sea superflua, o sólo superflua pero no absurda.

461. Supongamos que yo fuera médico y que un paciente se presentara, me mostrara su mano y me dijera: «Lo que hay aquí, y que parece una mano, no es una imitación excelente, sino que es realmente una mano». Después de eso, hablaría de su herida. —¿Habría de considerarlo realmente como algo informativo, aunque superfluo? ¿No lo habría de tomar más bien como un sinsentido que —hay que admitirlo— tiene el aspecto de una información? Pues, si esta información tuviera realmente sentido, ¿cómo puede estar seguro de lo que dice? A la información le falta el trasfondo.

30-3

462. ¿Por qué no indica Moore, entre las cosas que sabe, que existe en tal lugar de Inglaterra, una ciudad que se llama tal y cual? Con

heiße? Mit andern Worten: Warum erwähnt er nicht eine Tatsache, die ihm, und nicht *jedem* von uns, bekannt ist?

31-3
463. Gewiß ist doch, daß die Mitteilung «Das ist ein Baum», wenn niemand daran zweifeln könnte, eine Art Witz sein könnte und als solche Sinn hätte. Ein Witz dieser Art ist wirklich einmal von Renan gemacht worden.

3-4-1951
464. Meine Schwierigkeit läßt sich auch so demonstrieren: Ich sitze mit einem Freund im Gespräch. Plötzlich sage ich: «Ich habe schon die ganze Zeit gewußt, daß du der N. N. bist.» Ist dies wirklich nur eine überflüssige, wenn auch wahre, Bemerkung?

Es kommt mir vor, als wären diese Worte ähnlich einem «Grüß Gott», wenn man es mitten im Gespräch dem Andern sagte.

465. Wie wäre es mit den Worten «Man weiß heute, daß es über ... Arten von Insekten gibt», statt der Worte «Ich weiß, daß das ein Baum ist»? Wenn Einer jenen Satz plötzlich außer allem Zusammenhang ausspräche, so könnte man meinen, er habe inzwischen an etwas anderes gedacht und spreche nun einen Satz seines Gedankenganges laut aus. Oder auch: er sei in einer Trance und rede, ohne seine Worte zu verstehen.

466. Es scheint mir also, ich habe etwas schon die ganze Zeit gewußt, und doch habe es keinen Sinn, dies zu sagen, diese Wahrheit auszusprechen.

467. Ich sitze mit einem Philosophen im Garten; er sagt zu wiederholten Malen «Ich weiß, daß das ein Baum ist», wobei er auf einen Baum in unsrer Nähe zeigt. Ein Dritter kommt daher und hört das, und ich sage ihm: «Dieser Mensch ist nicht verrückt: Wir philosophieren nur.»

4-4
468. Jemand sagt irrelevant «Das ist ein Baum». Er könnte den Satz sagen, weil er sich erinnert, ihn in einer ähnlichen Situation gehört zu haben; oder er wurde plötzlich von der Schönheit dieses Baumes getroffen und der Satz war ein Ausruf; oder er sagte sich den Satz als grammatisches Beispiel vor. (Etc.) Ich frage ihn nun: «Wie hast

otras palabras: ¿por qué no menciona un hecho que sea conocido por él, y no por *cualquiera* de nosotros?

31-3
463. Es bien cierto que la información «Eso es un árbol», cuando no pudiera dudar nadie de ella, podría ser una especie de broma y, como tal, tener sentido. De hecho, Renan hizo una vez una broma de este tipo.

3-4-1951
464. Mi dificultad también puede mostrarse de este otro modo: estoy sentado hablando con un amigo. De pronto, digo: «Durante todo el tiempo he sabido que tú eras N. N.». ¿Es ésta una información meramente superflua, aunque verdadera?

Me da la impresión de que estas palabras son como un «¡Buenos días!», dirigido al interlocutor en medio de la conversación.

465. ¿Y si se tratara de las palabras: «Hoy en día, se sabe que hay... especies de insectos» en vez de «Sé que eso es un árbol»? Si alguien, de pronto, afirma la primera oración, fuera de todo contexto, podría creerse que, mientras tanto, había estado pensando en otra cosa y que de repente realiza en voz alta un enunciado extraído de su flujo de pensamientos. O también: está enajenado y habla sin comprender sus propias palabras.

466. Por tanto, aunque me parezca haber sabido algo todo el tiempo, no tiene sentido decirlo, expresar esa verdad.

467. Me siento junto a un filósofo en el jardín; dice repetidamente «Sé que esto es un árbol» mientras señala un árbol junto a nosotros. Una tercera persona se nos acerca y lo escucha; yo le digo: «Este hombre no está trastornado: tan sólo filosofamos».

4-4
468. Alguien dice, sin que venga a cuento, «Esto es un árbol». Podría decir esta oración porque recuerda haberla escuchado en una situación parecida; o, porque, de repente, se encuentra impresionado por la belleza del árbol, de modo que la oración sería una exclamación; o es posible que dijera la oración en voz baja como un ejemplo gramatical, etcétera. Ahora le pregunto: «¿Qué querías decir con eso?», y él me

du das gemeint?», und er antwortet: «Es war eine Mitteilung, an dich gerichtet.» Stünde mir da nicht frei, anzunehmen, er wisse nicht, was er sage, wenn er verrückt genug ist, mir diese Mitteilung machen zu wollen?

469. Jemand sagt im Gespräch zu mir zusammenhangslos «Ich wünsch dir alles Gute». Ich bin erstaunt; aber später sehe ich ein, daß diese Worte in einem Zusammenhang mit seinen Gedanken über mich stehen. Und nun erscheinen sie mir nicht mehr sinnlos.

470. Warum ist kein Zweifel, daß ich L. W. heiße? Es scheint durchaus nichts das man ohne weiteres zweifelfrei feststellen könnte. Man sollte nicht meinen, daß das eine der unzweifelhaften Wahrheiten ist.

5-4
[Hier ist noch eine große Lücke in meinem Denken. Und ich zweifle, ob sie noch ausgefüllt werden wird.]

471. Es ist so schwer den *Anfang* zu finden. Oder besser: Es ist schwer am Anfang anzufangen. Und nicht versuchen, weiter zurückzugehen.

472. Wenn das Kind die Sprache lernt, lernt es zugleich, was zu untersuchen und was nicht zu intersuchen ist. Wenn es lernt, daß im Zimmer ein Schrank ist, so lehrt man es nicht zweifeln, ob, was es später sieht, noch immer ein Schrank oder nur eine Art Kulisse ist.

473. Wie man beim Schreiben eine bestimmte Grundform lernt und diese später dann variiert, so lernt man zuerst die Beständigkeit der Dinge als Norm, die dann Änderungen unterliegt.

474. Dieses Spiel bewährt sich. Das mag die Ursache sein, weshalb es gespielt wird, aber es ist nicht der Grund.

475. Ich will den Menschen hier als Tier betrachten; als ein primitives Wesen, dem man zwar Instinkt aber nicht Raisonnement zutraut. Als ein Wesen in einem primitiven Zustande. Denn welche Logik für ein primitives Verständigungsmittel genügt, deren brauchen wir uns auch nicht zu schämen. Die Sprache ist nicht aus einem Raisonnement hervorgegangen.

contesta: «Era una información dirigida a ti». ¿No soy libre de suponer que no sabe lo que dice, dado que está lo suficientemente loco como para darme esta información?

469. En medio de la conversación, alguien me dice sin ninguna coherencia: «Te deseo suerte». Me quedo perplejo; pero más tarde me doy cuenta de la relación de esas palabras con lo que estaba pensando sobre mí. Y ahora ya no me parece que carecen de sentido.

470. ¡Por qué no hay duda alguna de que me llamo L. W.! No parece ser en absoluto una cuestión que pueda establecerse sin más ni más, de manera incontestable. No se diría que se trata de una de las verdades indudables.

5-4

[Todavía hay aquí un enorme vacío en mi pensamiento. Y dudo de si alguna vez llegaré a rellenarlo.]

471. Lo difícil es encontrar el *principio*. O mejor: es difícil comenzar desde el principio. Sin intentar retroceder más allá.

472. Cuando el niño aprende el lenguaje, aprende al mismo tiempo lo que es preciso investigar y no investigar. Cuando aprende que hay un armario en la habitación, no se le enseña a dudar de si lo que ve más tarde es todavía un armario o sólo una especie de decorado.

473. De la misma manera que, al escribir, aprendemos un determinado modelo de letras que luego cambiamos, aprendemos en primer lugar que las cosas permanecen, como una norma que después se somete a variaciones.

474. Este juego se acredita a sí mismo. Ésta puede ser la causa de que sea jugando, pero no es la razón.

475. En este punto, quiero observar al ser humano como a un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto pero no razonamiento. Como un ser en estado primitivo. No nos hemos de avergonzar de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento.

6-4

476. Das Kind lernt nicht, daß es Bücher gibt, daß es Sessel gibt, etc. etc., sondern es lernt Bücher holen, sich auf Sessel (zu) setzen, etc.

Es kommen freilich später auch Fragen nach der Existenz auf: «Gibt es ein Einhorn?» usw. Aber so eine Frage ist nur möglich, weil in der Regel keine ihr entsprechende auftritt. Denn wie weiß man, wie man sich von der Existenz des Einhorns zu überzeugen hat? Wie hat man die Methode gelernt zu bestimmen, ob etwas existiere oder nicht?

477. «So muß man also wissen, daß die Gegenstände existieren, deren Namen man durch eine hinweisende Erklärung einem Kind beibringt.»—Warum muß man's wissen? Ist es nicht genug, daß Erfahrung später nicht das Gegenteil erweise?

Warum soll denn das Sprachspiel auf einem Wissen ruhen?

7-4

478. Glaubt das Kind, daß es Milch gibt? Oder weiß es, daß es Milch gibt? Weiß die Katze, daß es eine Maus gibt?

479. Sollen wir sagen, daß die Erkenntnis, es gebe physikalische Gegenstände, eine sehr frühe oder eine sehr späte sei?

8-4

480. Das Kind, das das Wort «Baum» gebrauchen lernt. Man steht mit ihm vor einem Baum und sagt «*Schöner* Baum!». Daß kein Zweifel an der Existenz des Baums in das Sprachspiel eintritt, ist klar. Aber kann man sagen, das Kind *wisse:* daß es einen Baum gibt? Es ist allerdings wahr, daß «etwas wissen» nicht in sich beschließt: daran *denken*—aber muß nicht, wer etwas weiß, eines Zweifels fähig sein? Und zweifeln heißt denken.

481. Wenn man Moore sagen hört «Ich *weiß*, daß das ein Baum ist», so versteht man plötzlich die, welche finden, das sei gar nicht ausgemacht.

Die Sache kommt einem auf einmal unklar und verschwommen vor. Es ist als hätte Moore das falsche Licht drauf fallen lassen.

Es ist, als sähe ich ein Gemälde (vielleicht eine Bühnenmalerei) und erkenne von weitem sofort und ohne den geringsten Zweifel,

6-4

476. El niño no aprende que hay libros, que hay sillas, etcétera, etcétera, sino que aprende a tomar los libros, a sentarse en las sillas, etcétera, etcétera.

Más adelante surgen también, evidentemente, preguntas sobre la existencia: «¿Existen los unicornios?», etcétera. Pero una pregunta de este tipo es sólo posible porque ninguna pregunta análoga aparece como regla. Puesto que, ¿cómo sabe uno de qué manera ha de convencerse de la existencia de los unicornios? ¿Cómo ha aprendido a determinar si algo existe o no?

477. «De modo que se ha de saber que existen los objetos cuyos nombres se enseñan a los niños por medio de la definición ostensiva.» —¿Por qué es necesario saber tal cosa? ¿No basta con que la experiencia no pruebe en adelante lo contrario?

¿Por qué pues habría de descansar en un saber el juego de lenguaje?

7-4

478. ¿Cree el niño que la leche existe? ¿O sabe que la leche existe? ¿Sabe el gato que existe el ratón?

479. ¿Hemos de decir que el conocimiento de que existen los objetos se produce muy pronto o muy tarde?

8-4

480. El niño que aprende a utilizar la palabra «árbol». Alguien está delante de un árbol, junto a él, y dice «¡Un árbol *precioso*!»: Es evidente que en el juego de lenguaje no interviene duda alguna sobre la existencia del árbol. Pero ¿puede decirse que el niño *sabe* que existe un árbol? Por otra parte, es verdad que «saber algo» no entraña *pensar* en ello —pero, quien sabe algo, ¿no ha de ser capaz de dudar de ello? Y dudar quiere decir pensar.

481. Cuando oímos que Moore dice «*Sé* que eso es un árbol», comprendemos, de repente, a los que afirman que tal cosa no está decidida en modo alguno.

La cuestión se presenta, de pronto, de un modo confuso y nada claro. Como si Moore hubiera proyectado una luz falsa sobre ella.

Es como si mirara yo una pintura (por ejemplo, una decoración) y

was es darstellt. Nun trete ich aber näher: und da sehe ich eine Menge Flecke verschiedener Farben, die alle höchst vieldeutig sind und durchaus keine Gewißheit geben.

482. Es ist, als ob das «Ich weiß» keine metaphysische Betonung vertrüge.

483. Richtige Verwendung des Wortes «Ich weiß». Ein Schwachsichtiger fragt mich: «Glaubst du, daß das, was wir dort sehen, ein Baum ist?»—Ich antworte «Ich *weiß* es; ich sehe ihn genau und kenne ihn gut.» A: «Ist N. N. zu Hause?»—Ich: «Ich glaube ja».—A: «War er gestern zu Hause?»—Ich: «Gestern war er zu Hause, das weiß ich, ich habe mit ihm gesprochen.»—A: «Weißt du, oder glaubst du nur, daß dieser Teil des Hauses neu dazugebaut ist»?—Ich: «Ich *weiß* es; ich habe mich beim ... erkundigt.»

484. Hier sagt man also «Ich weiß» und gibt den Grund des Wissens an, oder man kann ihn doch angeben.

485. Man kann sich auch einen Fall denken, in welchem Einer eine Liste von Sätzen durchgeht und sich dabei immer wieder fragt «Weiß ich das, oder glaube ich es nur?» Er will die Sicherheit jedes einzelnen Satzes überprüfen. Es könnte sich um eine Zeugenaussage vor Gericht handeln.

9-4

486. «Weißt du, oder glaubst du nur, daß du L. W. heißt?» Ist das eine sinnvolle Frage?

Weißt du, oder glaubst du nur, daß, was du hier hinschreibst, deutsche Worte sind? Glaubst du nur, daß «glauben» *diese* Bedeutung hat? *Welche* Bedeutung?

487. Was ist der Beweis dafür, daß ich etwas *weiß?* Doch gewiß nicht, daß ich sage, ich wisse es.

488. Wenn also Autoren aufzählen, was sie alles *wissen*, so beweist das also gar nichts.

Daß man also etwas über physikalische Dinge wissen kann, kann nicht durch die Beteuerungen derer erwiesen werden, die es zu wissen glauben.

reconociera desde lejos y sin la menor duda lo que representa. Pero, inmediatamente después, la miro más de cerca: entonces veo manchas de diversos colores, todas muy ambiguas y que no proporcionan, en absoluto, certeza de ningún tipo.

482. Es como si el «Sé...» no tolerara ningún énfasis metafísico.

483. El uso correcto de las palabras «Sé...». Una persona corta de vista me pregunta: «¿Crees que lo que vemos allí es un árbol?». —Le respondo: «Lo *sé*: lo veo claramente y lo reconozco muy bien». —A: «¿Está N. N. en casa?». —Yo: «Creo que sí». —A: «¿Estuvo ayer?». —Yo: «Ayer estuvo. Lo sé. Hablé con él». —A: «¿Sabes que esta parte de la casa ha sido construida recientemente o lo crees solamente?». Yo: «Lo *sé*; me he informado por...».

484. En tales casos, se dice «Sé...» y se dan los fundamentos de este saber, o, por lo menos, se pueden dar.

485. Es posible imaginar también un caso en el que alguien pasa revista a una lista de proposiciones y, ante cada una de ellas, pregunta: «¿Lo sé o sólo lo creo?». Quiere comprobar la seguridad de cada una de las proposiciones. Podría tratarse de un testimonio ante un tribunal.

9-4

486. «¿Sabes o sólo crees que te llamas L. W.?» ¿Es ésta una pregunta con sentido?

¿Sabes o sólo crees que lo que aquí escribes son palabras castellanas?* ¿Te limitas a «creer» que «creer» tiene *este* significado? *¿Qué* significado?

487. ¿Cuál es la prueba a favor de que *sé* algo? Evidentemente, no ha de ser el hecho de que yo diga que lo sé.

488. Puesto que, cuando un autor enumera todo lo que *sabe*, con ello no prueba nada en absoluto.

No es posible probar que se puede saber algo sobre los objetos físicos por medio de las observaciones de quienes creen saberlo.

* *Deutsche* en el original. *(N. de los T.)*

489. Denn was antwortet man dem, der sagt: «Ich glaube, es kommt dir nur so vor, als wüßtest du's»?

490. Wenn ich nun frage «Weiß ich, oder glaube ich nur, daß ich ... heiße?», so nüzt es nichts, daß ich in mich hineinsehe.

Ich könnte aber sagen: Nicht nur zweifle ich nie im mindesten, daß ich so heiße, sondern ich könnte keines Urteils sicher sein, wenn sich darüber ein Zweifel erhöbe.

10-4

491. «Weiß ich, oder glaub ich nur, daß ich L. W. heiße?»—Ja, wenn die Frage hieße «Bin ich sicher, oder vermute ich nur, daß ich ...?», da könnte man sich auf meine Antwort verlassen.—

492. «Weiß ich, oder glaube ich nur, ...?» könnte man auch so ausdrücken: Wie, wenn es sich herauszustellen *schiene*, daß, was mir bisher dem Zweifel nicht zugänglich schien, eine falsche Annahme war? Würde ich da reagieren, wie wenn ein Glauben sich als falsch erwiesen hat? oder würde das den Boden meines Urteilens auszuschlagen scheinen?—Aber ich will hier natürlich nicht eine *Prophezeiung*.

Würde ich einfach sagen «Das hätte ich nie gedacht!»—oder aber mich weigern (müssen), mein Urteil zu revidieren, weil nämlich eine solche «Revision» einer Vernichtung aller Maßstäbe gleichkäme?

493. Ist es also so, daß ich gewisse Autoritäten anerkennen muß, um überhaupt urteilen zu können?

494. «An diesem Satz kann ich nicht zweifeln, ohne alles Urteilen aufzugeben.»

Aber was für ein Satz ist das? (Er erinnert an das, was Frege über das Gesetz der Identität gesagt hat.)[5] Er ist sicher kein Erfahrungssatz. Er gehört nicht in die Psychologie. Er hat eher den Charakter einer Regel.

495. Man könnte Einem, der gegen die zweifellosen Sätze Einwände machen wollte, einfach sagen «Ach Unsinn!». Also nicht ihm antworten, sondern ihn zurechtweisen.

---

[5] *Grundgesetzte der Arithmetik* I xvii *Herausg.*

489. Pues ¿qué contestaríamos a quien dijera: «Creo que sólo te figuras que lo sabes»?

490. Cuando me pregunto «¿Sé o sólo creo que me llamo...?», no sirve de nada que mire en mi interior.

Pero podría decir: no sólo no tengo la más mínima duda de que me llamo así, sino que, si surgiera alguna duda, no podría estar seguro de ningún juicio.

10-4

491. «¿Sé o sólo creo que me llamo L. W.?» —Si la pregunta fuera «¿Estoy seguro o sólo supongo que...?», entonces se podría confiar en mi respuesta.—

492. «¿Sé o sólo creo...?» podría expresarse también del siguiente modo: ¿qué diríamos si *pareciera* ocurrir que algo que hasta ahora había parecido ser inmune a la duda resultara ser un supuesto falso? ¿Reaccionaría ante ello como cuando una creencia se ha revelado falsa? ¿O parecería llevarse por delante el fondo sobre el que descansan todos mis juicios? —Aunque, evidentemente, en este punto no trato de hacer ninguna *profecía*.

Simplemente, diría «¡Nunca había pensado en eso!» —¿o me negaría (debería negarme) a revisar mi juicio porque una «revisión» de este tipo equivaldría a la aniquilación de todo patrón de medida?

493. ¿Se trata, pues, de que, incluso para poder hacer juicios, he de reconocer ciertas autoridades?

494. «De esta proposición no puedo dudar sin renunciar a todo juicio.»

Pero ¿qué tipo de proposición es ésta? Esto recuerda lo que Frege dijo sobre la identidad.[6] Evidentemente, no se trata de una proposición empírica. No pertenece a la psicología. Tiene, más bien, el carácter de una regla.

495. A quien quisiera hacer observaciones contra proposiciones indudables se le podría contestar simplemente: «¡Bah, no tienen sentido!». Es decir, más que contestarle, habría que reprenderlo.

---

[6] *Fundamentos de la aritmética*, I, XVII.

496. Es ist hier ein ähnlicher Fall wie wenn man zeigt, daß es keinen Sinn hat zu sagen, ein Spiel sei immer falsch gespielt worden.

497. Wenn Einer Zweifel in mir immer aufrufen wollte und spräche: da täuscht dich dein Gedächtnis, dort bist du betrogen worden, dort wieder hast du dich nicht gründlich genug überzeugt, etc., und ich ließe mich nicht erschüttern und bliebe bei meiner Gewißheit— dann kann das schon darum nicht falsch sein, weil es erst ein Spiel definiert.

11.4
498. Das Seltsame ist, daß, wenn schon ich es ganz richtig finde, daß Einer den Versuch, ihn mit Zweifeln in dem Fundamente irrezumachen, mit dem Wort «Unsinn!» abweist, ich es für unrichtig halte, wenn er sich verteidigen will, wobei er etwa die Worte «Ich weiß» gebraucht.

499. Ich könnte auch so sagen: Das «Gesetz der Induktion» läßt sich ebensowenig *begründen* als gewisse partikulare Sätze, das Erfahrungsmaterial betreffend.

500. Aber es schiene mir auch Unsinn zu sein, zu sagen «Ich weiß, daß das Gesetz der Induktion wahr ist».

Denk dir so eine Aussage in einem Gerichtshof gemacht. Richtiger wäre noch «Ich glaube an das Gesetz ...», wo «glauben» nichts mit *vermuten* zu tun hat.

501. Komme ich nicht immer mehr und mehr dahin zu sagen, daß die Logik sich am Schluß nicht beschrieben lasse? Du mußt die Praxis der Sprache ansehen, dann siehst du sie.

502. Könnte man sagen «Ich weiß mit geschlossenen Augen die Lage meiner Hände», wenn meine Angabe immer oder meistens dem Zeugnis der Andern widerspräche?

503. Ich schaue einen Gegenstand an und sage «Das ist ein Baum» oder «Ich weiß, daß das ...»—Gehe ich nun in die Nähe und es stellt sich anders heraus, so kann ich sagen «Es war doch kein Baum»; oder ich sage «Es *war* ein Baum, ist es aber jetzt nicht mehr». Wenn nun aber alle Andern mit mir in Widerspruch wären und sagten, es

496. Éste es un caso parecido al de mostrar que no tiene sentido alguno decir que un juego siempre ha sido jugado de una manera equivocada.

497. Si alguien quisiera suscitar en mí constantemente la duda y dijera: en este punto, te engaña tu memoria, allá te has confundido, allí tampoco has obtenido las pruebas suficientes, etcétera, y yo no me dejara afectar y mantuviera mi certeza —en ese caso, mi actitud no podría ser incorrecta, aunque sólo fuera por el hecho de que es ella misma la que define el juego.

11-4

498. Lo que resulta extraño es que, por más que encuentro perfectamente correcto que alguien rechace con la expresión «¡Sin sentido!» el intento de confundirlo con dudas sobre los fundamentos, sin embargo considero incorrecto que trate de defenderse utilizando, por ejemplo, la palabra «Sé».

499. También podría decirlo de la siguiente manera: el «principio de inducción» no puede *fundamentarse* mejor de lo que lo hacen ciertas proposiciones particulares relativas al material de la experiencia.

500. Pero tampoco me parece que tenga sentido decir «Sé que la ley de la inducción es verdadera».

¡Imagínate un enunciado similar hecho ante un tribunal! Sería más correcto decir «Creo en la ley...», donde «creer» no tiene nada que ver con *conjeturar*.

501. En último término, ¿no me inclino cada vez más a decir que la lógica no puede ser descrita? Es preciso que tomes en consideración la práctica del lenguaje, entonces lo verás.

502. ¿Podría decirse «Conozco la posición de mis manos con los ojos cerrados» si mi indicación al respecto contradijera siempre o normalmente el testimonio de los demás?

503. Miro un objeto y digo «Eso es un árbol» o «Sé que es eso...». —Si después me acerco y resulta que se trata de algo completamente diferente, puedo decir «Pues no era un árbol»; o digo «*Era* un árbol, aunque

wäre nie ein Baum gewesen, und wenn alle andern Zeugnisse gegen mich sprächen—was *nützte* es mir dann noch, auf meinem «Ich weiß ...» zu beharren?

504. Ob ich etwas *weiß*, hängt davon ab, ob die Evidenz mir recht gibt oder mir widerspricht. Denn zu sagen, man wisse, daß man Schmerzen habe, heißt nichts.

505. Es ist immer von Gnaden der Natur, wenn man etwas weiß.

506. «Wenn mich mein Gedächtnis hier täuscht, so kann es mich überall täuschen.»

Wenn ich *das* nicht weiß, wie weiß ich dann, ob meine Worte das bedeuten, was ich glaube, daß sie bedeuten?

507. «Wenn mich dies täuscht, was heißt 'täuschen' dann noch?»

508. Worauf kann ich mich verlassen?

509. Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt. (Ich habe nicht gesagt «auf etwas verlassen kann».)

510. Wenn ich sage «Natürlich weiß ich, daß das ein Handtuch ist», so mache ich eine *Äußerung*. Ich denke nicht an eine Verifikation. Es ist für mich eine unmittelbare Äußerung.

Ich denke nicht an Vergangenheit oder Zukunft. (Und so geht es natürlich auch Moore.)

Ganz so wie ein unmittelbares Zugreifen; wie ich ohne zu zweifeln nach dem Handtuch greife.

511. Aber dieses unmittelbare Zugreifen entspricht doch einer *Sicherheit*, keinem Wissen.

Aber greif ich so nicht auch zum Namen eines Dinges?

12.4

512. Die Frage ist doch die: «Wie, wenn du auch in diesen fundamentalsten Dingen deine Meinung ändern müßtest?» Und darauf scheint mir die Antwort zu sein: «Du *mußt* sie nicht ändern. Gerade darin liegt es, daß sie 'fundamental' sind.»

ahora ya no lo sea». Pero si todo el mundo me contradijera y afirmara que nunca había habido un árbol y si todos los testimonios hablaran en mi contra —entonces, ¿de qué *serviría* que me obstinara en mi «Sé...»?

504. Que *sepa* algo depende de si la evidencia me da la razón o me contradice. Puesto que no significa nada decir que se sabe que se tiene dolor.

505. Cuando se sabe alguna cosa es siempre por gracia de la Naturaleza.

506. «Si mi memoria me engaña en este punto, puede engañarme en cualquier otro.»

Si no sé *eso*, ¿cómo sabré que mis palabras significan lo que creo que significan?

507. «Si eso me engaña, ¿qué quiere decir ahora "engañar"?»

508. ¿En qué puedo confiar?

509. Lo que en realidad quiero decir es que un juego de lenguaje sólo es posible si se confía en algo (no he dicho «si se puede confiar en algo»).

510. Cuando digo «Evidentemente, eso es una toalla», hago una *manifestación*. No pienso en ninguna verificación. Para mí se trata de una manifestación inmediata.

No pienso ni en el pasado ni en el futuro (y, naturalmente, tampoco lo hace Moore).

Es, exactamente, una especie de atrapar directamente; como cuando sin dudar tomo la toalla.

511. Y este atrapar directamente pertenece a una *seguridad*, no a un saber.

Pero ¿no atrapo de una manera también espontánea el nombre de una cosa?

12-4

512. La cuestión es, por tanto, ésta: «¿Qué dirías si hubieras de cambiar tu opinión también sobre todas estas cosas fundamentalísimas?». Y, sobre esto, la respuesta me parece que es: «No la *has* de cambiar. En eso precisamente consiste su ser "fundamental"».

513. Wie, wenn etwas *wirklich Unerhörtes* geschähe? wenn ich etwa sähe, wie Häuser sich nach und nach ohne offenbare Ursache in Dampf verwandelten; wenn das Vieh auf der Wiese auf den Köpfen stünde, lachte und verständliche Worte redete; wenn Bäume sich nach und nach in Menschen und Menschen in Bäume verwandelten. Hatte ich nun recht, als ich vor allen diesen Geschehnissen sagte «Ich weiß, daß das ein Haus ist» etc., oder einfach «Das ist ein Haus» etc.?

514. Diese Aussage erschien mir als fundamental; wenn das falsch ist, was ist noch 'wahr' und 'falsch'?!

515. Wenn mein Name *nicht* L. W. ist, wie kann ich mich darauf verlassen, was unter «wahr» und «falsch» zu verstehen ist?

516. Wenn etwas geschähe (wenn z. B. jemand mir etwas sagte), was dazu angetan wäre, mir Zweifel daran zu erwecken, so gäbe es gewiß auch etwas, was die Gründe solcher Zweifel selbst zweifelhaft erscheinen ließe, und ich könnte mich also dafür entscheiden, meinen alten Glauben beizubehalten.

517. Wäre es aber nicht möglich, daß etwas geschähe, was mich ganz aus dem Geleise würfe? Evidenz, die mir das Sicherste unannehmbar machte? oder doch bewirkte, daß ich meine fundamentalsten Urteile umstoße? (Ob mit Recht oder mit Unrecht, ist hier ganz gleich).

518. Könnte ich mir denken, daß ich dies in einem andern Menschen beobachtete?

519. Wenn du einen Befehl befolgst «Bring mir ein Buch», so ist es allerdings möglich, daß du untersuchen mußt, ob, was du dort siehst, wirklich ein Buch ist, aber du weißt dann doch, was man unter «Buch» versteht; und weißt du das nicht, so kannst du etwa nachschlagen,—aber dann mußt du doch wissen, was ein anderes Wort bedeutet. Und, daß ein Wort das und das bedeutet, so und so gebraucht wird, ist wieder eine Erfahrungstatsache wie die, daß jener Gegenstand ein Buch ist.

Um also einen Befehl befolgen zu können, mußt du über eine Erfahrungstatsache außer Zweifel sein. Ja, der Zweifel beruht nur auf dem, was außer Zweifel ist.

513. ¿Qué diríamos si sucediera algo *realmente inaudito*? Si, por ejemplo, viera que las casas se convertían en humo poco a poco y sin ninguna causa evidente; si el ganado en el campo caminara boca abajo, hablando de un modo incomprensible y riendo; si los árboles se transformaran paulatinamente en hombres y los hombres en árboles. En ese caso, ¿tendría razón si, antes de que sucediera todo eso, dijera «Sé que eso es una casa», etcétera, o, simplemente, «Eso es una casa», etcétera?

514. Este enunciado me parecía fundamental; si es falso, ¿qué debe ser ahora «verdadero» y «falso»?

515. Si mi nombre *no* es L. W. ¿cómo puedo confiar en aquello que se entiende por «verdadero» y «falso»?

516. Si ocurriera algo (si, por ejemplo, alguien me dijera alguna cosa) capaz de suscitar en mí dudas al respecto, ciertamente también se daría alguna otra cosa que haría que las razones de esta misma duda fueran dudosas y, por lo tanto, podría decidirme a mantener mis antiguas creencias.

517. Pero ¿no sería posible que sucediera algo que me sacara por completo de mis casillas? ¿Una evidencia que me hiciera imposible la aceptación de lo más seguro? ¿O que me hiciese abandonar mis juicios más fundamentales? (Si con razón o sin ella, es del todo irrelevante ahora.)

518. ¿Puedo imaginar que observo eso en otra persona?

519. Si obedeces la orden «Tráeme un libro» es del todo posible que debas investigar si lo que ves allí es realmente un libro, pero entonces sabes bien lo que se entiende por «libro»; y si no lo sabes, puedes consultarlo —pero entonces deberás saber sin duda lo que significa otra palabra. Y que una palabra signifique tal y tal, que se use de tal manera y de tal otra es, nuevamente, un hecho de experiencia como el de que aquel objeto sea un libro.

De modo que, para poder obedecer una orden ha de haber un hecho de experiencia sobre el que no tengas dudas de ningún tipo. En efecto, la duda descansa sólo en lo que está fuera de duda.

Pero, dado que un juego de lenguaje consiste en diversas acciones repetidas a lo largo del tiempo, parece que no es posible decir de

Da aber ein Sprachspiel etwas ist, was in wiederholten Spielhandlungen in der Zeit besteht, so scheint es, man könne in keinem *einzelnen* Falle sagen, das und das müsse außer Zweifel stehen, wenn es ein Sprachspiel geben solle, wohl aber, daß, *in der Regel*, irgendwelche Erfahrungsurteile außer Zweifel stehen müssen.

13-4
520. Moore hat ein gutes Recht zu sagen, er wisse, daß vor ihm ein Baum steht. Natürlich kann er sich darin irren. (Denn es ist ja hier nicht wie mit der Äußerung «Ich glaube, dort steht ein Baum».) Aber, ob er in diesem Fall recht hat oder sich irrt, ist philosophisch nicht von Belang. Wenn Moore die bekämpft, die sagen, so etwas könne man nicht eigentlich wissen, so kann er es nicht tun, indem er versichert: *Er* wisse das und das. Denn das braucht man ihm nicht zu glauben. Hätten seine Gegner behauptet, man könne das und das nicht *glauben*, so hätte er ihnen antworten können «*Ich* glaube es».

14-4
521. Moores Fehler liegt darin auf die Behauptung, man könne das nicht wissen, zu entgegnen «Ich weiß es».

522. Wir sagen: Wenn das Kind die Sprache—und also ihre Anwendung—beherrscht, muß es die Bedeutungen der Worte wissen. Es muß z. B. einem weißen, schwarzen, roten, blauen Dinge seinen Farbnamen, in der Abwesenheit jedes Zweifels, beilegen können.

523. Ja, hier vermißt auch niemand den Zweifel; wundert sich niemand, daß wir die Bedeutung der Worte nicht nur *vermuten*.

15-4
524. Ist es für unsre Sprachspiele («Befehlen und Gehorchen», z. B.) wesentlich, daß ein Zweifel an gewissen Stellen nicht eintritt, oder genügt es wenn das Gefühl der Sicherheit besteht, wenn auch mit einem leichten Anhauch des Zweifels?

Genügt es also, wenn ich zwar nicht wie jetzt, *ohne weiteres*, ohne die Dazwischenkunft irgendeines Zweifels, etwas «schwarz», «grün», «rot» nenne—aber statt dessen doch sage «Ich bin sicher, daß das rot ist», wie man etwa sagt «Ich bin sicher, daß er heute kommen wird» (also mit dem 'Gefühl der Sicherheit')?

Das begleitende Gefühl ist uns natürlich gleichgültig, und ebenso-

ningún *caso individual* que, para que haya un juego de lenguaje, tal y tal cosa ha de estar fuera de duda, aunque pueda decirse que, *por regla general*, un juicio empírico u otro debe estar fuera de duda.

13-4
520. Moore tiene buen derecho a decir que sabe que ante él hay un árbol. Por supuesto, se puede equivocar. (Aquí ya no sucede como con la declaración «Creo que allí hay un árbol».) Pero si en este caso tiene razón o se equivoca no es relevante desde el punto de vista filosófico. Si Moore combate a los que dicen que no se puede saber realmente una cosa así, no puede limitarse a decir que *él* sabe tal cosa y tal otra. Puesto que no es necesario creerle. Si sus adversarios hubiesen afirmado que no es posible *creer* tal cosa y tal otra, Moore hubiera podido responder «*Yo* la creo».

14-4
521. El error de Moore está en el hecho de replicar con «Lo sé» a la afirmación de que no es posible saber.

522. Decimos: si el niño domina el lenguaje —y, por consiguiente, su aplicación—, ha de saber el significado de las palabras. Por ejemplo, ha de poder vincular, sin ningún tipo de duda, el nombre de su color a cosas blancas, negras, rojas o azules.

523. En este caso, nadie echa de menos la duda ni se maravilla de que no sólo *conjeturemos* el significado de las palabras.

15-4
524. ¿Es esencial para nuestros juegos de lenguaje (de «ordenar y obedecer», por ejemplo) que no aparezca duda alguna en determinados lugares, o basta con que subsista el sentimiento de seguridad, aunque sea con un ligero aire de duda?

Así pues, ¿es suficiente con que denomine «negra», «verde», «roja» a alguna cosa, no como hacía ahora, *directamente* y sin la interposición de duda alguna —sino diciendo, en lugar de eso, «Estoy seguro de que eso es rojo» de la misma manera en que se diría «Estoy seguro de que vendrá hoy» (con el «sentimiento de seguridad» correspondiente)?

Por descontado, el sentimiento que lo acompaña nos es indiferente y tampoco nos podemos preocupar por las palabras «Estoy seguro

wenig brauchen wir uns um die Worte «Ich bin sicher, daß» bekümmern.—Wichtig ist, ob ein Unterschied in der *Praxis* der Sprache damit zusammengeht.

Man könnte fragen, ob er überall dort, wo wir, z. B., mit Sicherheit eine Meldung machen (bei einem Versuch z. B. schauen wir in eine Röhre und melden die Farbe, die wir durch sie beobachten), ob er bei dieser Gelegenheit sagt «Ich bin sicher». Tut er dies, so wird man zuerst geneigt sein, seine Angabe zu überprüfen. Zeigt sich aber, daß er ganz zuverlässig ist, so wird man erklären, seine Redeweise sei nur eine Verschrobenheit, die die Sache nicht berührt. Man könnte z. B. annehmen, daß er skeptische Philosophen gelesen habe, überzeugt worden sei, man könne nichts wissen, und darum diese Redeweise angenommen habe. Wenn wir erst einmal an sie gewöhnt sind, so tut sie der Praxis keinen Eintrag.

525. Wie sieht also der Fall aus, wo Einer wirklich zu den Farbnamen, z. B., eine andere Beziehung hat als wir? Wo nämlich ein leiser Zweifel, oder die Möglichkeit eines Zweifels, in ihrem Gebrauch bestehenbleibt.

16-4

526. Wer beim Anblick eines englischen Postkastens sagte «Ich bin sicher, er ist rot», den müßten wir für farbenblind halten oder glauben, er beherrschte das Deutsche nicht und wüßte den richtigen Farbnamen in einer andern Sprache.

Wäre keines von beiden der Fall, so würden wir ihn nicht recht verstehen.

527. Ein Deutscher, der diese Farbe «rot» nennt, ist nicht sicher, sie heiße im Deutschen «rot» '. Das Kind, welches die Verwendung des Wortes beherrscht, ist nicht sicher, diese Farbe heiße in seiner Sprache *so*. Man kann auch nicht von ihm sagen es lerne, wenn es sprechen lernt, daß die Farbe auf deutsch so heißt, oder auch: es *wisse* dies, wenn es den Gebrauch des Worts erlernt hat.

528. Und dennoch: wenn jemand mich fragte, wie die Farbe auf deutsch heiße, und ich sag es ihm, und er fragt mich «Bist du sicher?», so werde ich antworten: «Ich *weiß* es; Deutsch ist meine Muttersprache.»

de...». —Lo que importa es si incorporan una diferencia en la *práctica* del lenguaje.

Podríamos preguntar si en todas las ocasiones en las que, por ejemplo, podemos proporcionar una información con seguridad (como, por ejemplo, cuando miramos a través de un tubo e informamos sobre los colores que vemos) un hombre diría «Estoy seguro». Si lo hiciera, nuestra primera inclinación sería la de comprobar lo que dice. Pero si se demostrara que es completamente digno de confianza, diremos que su manera de actuar es sólo un poco extravagante, lo que no tiene importancia. Por ejemplo, podríamos suponer que había leído a los filósofos escépticos, que estaba convencido de que no puede saberse nada y que, por todo ello, hubiera adoptado esa manera de hablar. Una vez que estuviéramos acostumbrados, la práctica no quedaría afectada.

525. Entonces, ¿qué aspecto tendrá el caso en el que un hombre digno de confianza mantenga una relación distinta a la nuestra con los nombres de los colores, por ejemplo? Es decir, el caso en el que subsiste una ligera duda, o la posibilidad de una duda en el uso de estos nombres.

16-4

526. De quien, al mirar un buzón inglés, dijera «Estoy seguro, es rojo», habríamos de suponer que era ciego para los colores o creer que no dominaba el castellano* y sabía el nombre correcto del color en alguna otra lengua.

Si no sucediera alguna de estas dos cosas, no lo comprenderíamos bien.

527. Un español* que llame «rojo» a este color no está seguro de que en castellano* su nombre sea «rojo». El niño que domina el uso de la palabra no está seguro de que, en su lengua, el nombre de este color sea *éste*. No se puede decir tampoco que, cuando aprende a hablar, aprende a decir que en castellano* los colores tienen estos nombres, ni tampoco que lo *sabe* cuando ha aprendido el uso de la palabra.

528. Así y todo: cuando alguien me pregunta cómo se llama este color en alemán y se lo digo, y me vuelve a preguntar «¿Estás seguro?», le contesto: «Lo *sé;* el alemán es mi lengua materna».

---

* *Deutsche*, *Deutscher*, *Deutschen*, *deutsch* alternativamente en el original. *(N. de los T.)*

529. Auch wird z. B. ein Kind vom andern sagen, oder von sich selbst, es wisse schon, wie das und das heißt.

530. Ich kann jemandem sagen «Diese Farbe heißt auf deutsch 'rot'» (wenn ich ihn z. B. im Deutschen unterrichte). Ich würde in diesem Falle nicht sagen «Ich weiß, daß diese Farbe ...»— das würde ich etwa sagen, wenn ich es soeben selbst gelernt hätte, oder im Gegensatz zu einer andern Farbe, deren deutschen Namen ich nicht kenne.

531. Ist es nun aber nicht richtig, meinen gegenwärtigen Zustand *so* zu beschreiben: ich *wisse*, wie diese Farbe auf deutsch heißt? Und wenn das richtig ist, warum soll ich dann nicht meinen Zustand mit den entsprechenden Worten «Ich weiß etc.» beschreiben?

532. Moore also, wenn er, vor dem Baum sitzend, sagte «Ich weiß, daß das ein ...», sprach einfach die Wahrheit über seinen damaligen Zustand aus.

[Ich philosophiere jetzt wie eine alte Frau, die fortwährend etwas verlegt und es wieder suchen muß; einmal die Brille, einmal den Schlüsselbund.]

533. Nun, wenn es richtig war, außer dem Zusammenhange seinen Zustand zu beschrieben, dann war es ebenso richtig, außer dem Zusammenhange die Worte «Das ist ein Baum» auszusprechen.

534. Ist es aber falsch zu sagen: «Das Kind, welches ein Sprachspiel beherrscht, muß Gewisses *wissen*»?

Wenn man statt sagte «muß Gewisses *können*», so wäre das ein Pleonasmus, und doch ist es gerade *das*, welches ich auf den ersten Satz erwidern möchte.—Aber: «Das Kind erwirbt sich ein naturgeschichtliches Wissen.» Das setzt voraus, daß das Kind fragen könne, wie die und die Pflanze heißt.

535. Das Kind weiß, wie etwas heißt, wenn es auf die Frage «Wie heißt das?» richtig antworten kann.

536. Das Kind, welches anfängt, die Sprache zu lernen, hat natürlich den Begriff des *Heißens* noch gar nicht.

529. Por ejemplo, también un niño dirá de otro, o de él mismo, que ya sabe cómo se dice eso y lo otro.

530. Puedo decir a alguien «En castellano* este color se llama rojo» (cuando, por ejemplo, le enseño castellano).* En este caso, no le diría «Sé que este color...» —se lo diría si lo acabara de aprender ahora mismo, o por contraste con otro color cuyo nombre en castellano* no sé.

531. Ahora bien, ¿no es correcto describir mi estado presente de *esta* manera: *sé* cómo se llama este color en castellano?* Y, si es correcto, ¿porqué no habría de poder describirlo con las palabras correspondientes «Sé, etcétera»?

532. Así, cuando Moore, sentado ante un árbol, decía «Sé que esto es un...», no se limitaba a decir la verdad sobre su estado en ese momento.

[Filosofo ahora como una vieja que lo pierde todo continuamente y ha de buscarlo a cada momento; ahora, las gafas; después, las llaves...]

533. Pues bien, si fuera correcto describir su estado fuera de contexto, también sería correcto pronunciar, fuera de contexto, las palabras «Esto es un árbol».

534. Pero ¿es incorrecto decir: «El niño que domina un juego de lenguaje ha de *saber* ciertas cosas»?

Sería un pleonasmo si, en lugar de eso, se dijera «ha de *poder hacer* ciertas cosas», aunque *eso* sea, exactamente, lo que yo quería contraponer a la primera de las oraciones. —Pero: «El niño alcanza un saber en historia natural». Esto supone que el niño puede preguntar cómo se llama tal planta o tal otra.

535. El niño sabe cómo se llama una cosa si puede contestar correctamente a la pregunta «¿Cómo se llama eso?».

536. El niño que empieza aprender la lengua, no posee, evidentemente, el concepto de *denominar*.

---

* *Deutsch*, *Deutschen*, *Deutschen*, *deutsch* alternativamente en el original. *(N. de los T.)*

537. Kann man von Einem, der diesen Begriff nicht besitzt, sagen, er *wisse*, wie das und das heiße?

538. Das Kind, möchte ich sagen, lernt so und so reagieren; und wenn es das nun tut, so weiß es damit noch nichts. Das Wissen beginnt erst auf einer späteren Stufe.

539. Ist es mit dem Wissen wie mit dem Sammeln?

540. Ein Hund könnte lernen auf den Ruf «N» zu N zu laufen und auf den Ruf «M» zu M,—wüßte er aber darum, wie die Leute heißen?

541. «Er weiß erst, wie Dieser heißt, noch nicht wie Jener heißt.» Das kann man strenggenommen nicht von Einem sagen, der den Begriff davon noch gar nicht hat, daß Menschen Namen haben.

542. «Ich kann diese Blume nicht beschreiben, wenn ich nicht weiß, daß diese Farbe 'rot' heißt.»

543. Das Kind kann die Namen von Personen gebrauchen, lang ehe es in irgendeiner Form sagen kann: «Ich weiß, wie Dieser heißt; ich weiß noch nicht, wie Jener heißt.»

544. Ich kann freilich wahrheitsgemäß sagen «Ich weiß, wie diese Farbe auf deutsch heißt», indem ich z. B. auf die Farbe des frischen Blutes deute. Aber — —

17-4

545. 'Das Kind weiß, welche Farbe das Wort «blau» bedeutet.' Was es da weiß, ist gar nicht so einfach.

546. «Ich weiß, wie diese Farbe heißt» würde ich z. B. sagen, wenn es sich um Farbtöne handelt, deren Namen nicht jeder kennt.

537. ¿Es posible decir de alguien, que no posea este concepto, que *sabe* cómo se llama eso y lo otro?

538. Habría de decir que el niño aprende a reaccionar de tal manera y tal otra; y, al hacerlo así, todavía no sabe nada. El saber sólo comienza en un nivel posterior.

539. ¿Ocurre con el saber como con el coleccionar?

540. Un perro podría aprender a correr hacia N, al oír el grito «N», y hacia M, al oír el grito «M» —pero ¿sabría por ello cómo se llaman esas dos personas?

541. «Sólo sabe cómo se llama éste, todavía no sabe cómo se llama aquél.» Eso es algo que no puede decirse, estrictamente hablando, de alguien que todavía no tiene el concepto de que las personas tienen nombres.

542. «No puedo describir esta flor si no sé que este color se llama 'rojo'.»

543. El niño puede utilizar los nombres de las personas mucho antes de poder decir de alguna manera: «Sé cómo se llama éste; todavía no sé cómo se llama aquél».

544. Sin ninguna duda, puedo decir, de acuerdo con la verdad, «Sé cómo se llama este color en castellano»,* mientras señalo con el dedo, por ejemplo, el color de la sangre fresca. Pero — — —

17-4

545. «El niño sabe a qué color hace referencia la palabra 'azul'.» Lo que en este caso sabe, no es tan simple.

546. Diría «Sé cómo se llama este color» si, por ejemplo, se tratara de una tonalidad de colores cuyos nombres no todos saben.

* *Deutsch* en el original. *(N. de los T.)*

547. Man kann einem Kind, das grade erst anfängt zu sprechen und die Wörter «rot» und «blau» gebrauchen kann, noch nicht sagen: «Nicht wahr, du weißt, wie diese Farbe heißt.»

548. Das Kind muß die Verwendung von Farbnamen lernen, ehe es nach dem Namen einer Farbe fragen kann.

549. Es wäre falsch zu sagen, ich könne nur dann sagen «Ich weiß, daß dort ein Sessel steht», wenn ein Sessel dort steht. Freilich ist es nur dann *wahr*, aber ich habe ein Recht, es zu sagen, wenn ich *sicher* bin, es stehe einer dort, auch wenn ich unrecht habe.

[Die Prätentionen sind eine Hypothek, die die Denkkraft des Philosophen belastet.]

18-4

550. Wenn Einer etwas glaubt, so muß man nicht immer die Frage beantworten können, 'warum er es glaubt'; weiß er aber etwas, so muß die Frage «Wie weiß er es?» beantwortet werden können.

551. Und beantwortet man diese Frage, so muß es nach allgemein anerkannten Grundsätzen geschehen. *So* läßt sich so etwas wissen.

552. Weiß ich, daß ich jetzt in einem Sessel sitze?—Weiß ich es nicht?! Es wird niemand, unter den gegenwärtigen Umständen, sagen, ich wisse das, aber ebensowenig z. B., ich sei bei Bewußtsein. Man wird das auch gewöhnlich nicht von den Passanten auf der Straße sagen.

Aber wenn man's nun auch nicht sagt, *ist* es darum nicht so??

553. Es ist seltsam: Wenn ich, ohne besondern Anlaß, sage «Ich weiß», z. B. «Ich weiß, daß ich jetzt auf einem Sessel sitze», so erscheint mir die Aussage ungerechtfertigt und anmaßend. Mache ich aber die gleiche Aussage, wo ein Bedürfnis nach ihr vorhanden ist, so scheint sie mir, obgleich ich ihrer Wahrheit nicht um ein Haar sicherer bin, als vollkommen gerechtfertigt und alltäglich.

554. In ihrem Sprachspiel ist sie nicht anmaßend. Sie steht dort nicht höher als eben das menschliche Sprachspiel. Denn da hat sie ihre eingeschränkte Anwendung.

Wie ich aber den Satz außerhalb seines Zusammenhangs sage, so

547. No se puede decir todavía a un niño que acaba de empezar a hablar y que puede utilizar las palabras «rojo» y «azul»: «¡Vamos, claro que sabes cómo se llama este color!».

548. El niño ha de aprender el uso de los nombres de los colores antes de poder preguntar por el nombre de un color.

549. Sería incorrecto afirmar que sólo puedo decir «Sé que allí hay una silla» cuando allí hay una silla. Evidentemente, sólo es *verdad* en ese caso, pero tengo cierto derecho a decirlo cuando estoy *seguro* de que allí hay una silla, por más que esté equivocado.

[La petulancia es una hipoteca que enturbia la capacidad de pensar del filósofo.]

18-4

550. Cuando alguien cree algo, no siempre es indispensable que pueda contestarse a la pregunta «¿Por qué lo cree?»; pero si sabe algo, se ha de poder contestar a la pregunta «¿Cómo lo sabe?».

551. Y si se contesta a esta pregunta, ha de hacerse según principios básicos generalmente reconocidos. Es *así* como puede saberse una cosa semejante.

552. ¿Sé que ahora mismo estoy sentado en una silla? —¿No lo sé? En las circunstancias actuales, nadie dirá que lo sé, pero tampoco dirá, por ejemplo, que estoy consciente. Habitualmente, tampoco lo dirá de los que pasan por la calle.

Ahora bien, que no se diga, ¿significa que no *es* así?

553. Es extraño: si yo, sin ningún motivo especial, digo «Sé...», por ejemplo, «Sé que ahora mismo estoy sentado en una silla», el enunciado me parece injustificado y petulante. Sin embargo, si hago el mismo enunciado cuando es necesario, me parece, por más que no esté ni un ápice más seguro de su verdad, del todo justificado y ordinario.

554. En su juego de lenguaje no es presuntuoso. Allí no ocupa una posición más alta de la que tiene el propio juego de lenguaje humano. Dado que es allí donde tiene restringida su aplicación.

Pero, tan pronto como digo esa oración fuera de su contexto apa-

erscheint er in einem falschen Lichte. Denn dann ist es, als wollte ich versichern, daß es Dinge gibt, die ich *weiß*. Worüber Gott selber mir nichts erzählen könnte.

19-4

555. Wir sagen, wir wissen, daß das Wasser kocht, wenn es ans Feuer gestellt wird. Wie wissen wir's? Erfahrung hat es uns gelehrt.— Ich sage «Ich weiß, daß ich heute früh gefrühstückt habe»; Erfahrung hat mich das nicht gelehrt. Man sagt auch «Ich weiß, daß er Schmerzen hat». Jedesmal ist das Sprachspiel anders, jedesmal sind wir *sicher*, und jedesmal wird man mit uns übereinstimmen, daß wir *in der Lage sind* zu wissen. Daher finden sich ja auch die Lehrsätze der Physik in Lehrbüchern für jedermann.

Wenn jemand sagt, er *wisse* etwas, so muß es etwas sein, was er, dem allgemeinen Urteil nach, in der Lage ist zu wissen.

556. Man sagt nicht: Er ist in der Lage, das zu glauben. Wohl aber: «Es ist vernünftig, in dieser Lage das anzunehmen» (oder «zu glauben»).

557. Ein Kriegsgericht mag zu beurteilen haben, ob es in der und der Lage vernünftig war, das und das mit Sicherheit (wenn auch fälschlich) anzunehmen.

558. Wir sagen, wir wissen, daß das Wasser unter den und den Umständen kocht und nicht gefriert. Ist es denkbar, daß wir uns darin irren? Würde nicht ein Irrtum alles Urteil mit sich reißen? Noch mehr: Was könnte aufrecht stehen, wenn das fiele? Könnte Einer etwas finden, und wir nun sagen: «Es war ein Irrtum»?

Was immer in Zukunft geschehen mag, wie immer sich Wasser in Zukunft verhalten mag,—wir *wissen*, daß es sich bis jetzt in unzähligen Fällen *so* verhalten hat.

Diese Tatsache ist in das Fundament unseres Sprachspiels eingegossen.

559. Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründet. Nicht vernünftig (oder unvernünftig).

Es steht da—wie unser Leben.

rece bajo una falsa luz. Porque es como si quisiera asegurar que hay cosas que *sé*. De eso, ni el mismo Dios me podría explicar nada.

19-4

555. Decimos que sabemos que el agua hierve cuando la ponemos al fuego. ¿Cómo lo sabemos? La experiencia nos lo ha enseñado. —Digo: «Sé que hoy por la mañana he desayunado», la experiencia no me lo ha enseñado. Se dice también: «Sé que él tiene dolor». En todos estos casos, el juego de lenguaje es siempre diferente, en todos estos casos estamos *seguros*, y en todos estos casos se estará de acuerdo con nosotros en que nos *encontramos en situación* de saber. Es por ello por lo que hasta las proposiciones de la física se encuentran en los manuales al alcance de todos.

Cuando un hombre dice que *sabe* alguna cosa, ha de ser algo que, de acuerdo con el juicio general, se encuentra en situación de saber.

556. No se dice: se encuentra en situación de creerlo.

Pero sí que se dice: «Es razonable suponerlo (o creerlo) en esta situación».

557. Un consejo de guerra podría tener que decidir si era razonable en ciertas circunstancias suponer eso o lo otro con seguridad (aunque fuera erróneamente).

558. Decimos que sabemos que el agua, en tales y tales circunstancias, hierve y no se congela. ¿Es imaginable que nos equivoquemos al respecto? Un error, ¿no arrastraría consigo a todo juicio? Más todavía: ¿qué podría quedar en pie si tal cosa fallara? ¿Podría alguien descubrir algo que nos hiciera decir: «Era un error»?

Puede suceder cualquier cosa en el futuro, el agua puede comportarse en el futuro de cualquier forma —nosotros *sabemos* que hasta ahora se ha comportado *así* en innumerables ocasiones.

Este hecho se halla incorporado al fundamento de nuestro juego de lenguaje.

559. Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es razonable (ni irracional).

Está allí —como nuestra vida.

560. Und der Begriff des Wissens ist mit dem des Sprachspiels verkoppelt.

561. «Ich weiß» und «Du kannst dich drauf verlassen». Aber man kann nicht immer für das erste das zweite setzen.

562. Immerhin ist es wichtig, sich eine Sprache vorzustellen, in der es *unsern* Begriff 'wissen' nicht gibt.

563. Man sagt «Ich *weiß* daß er Schmerzen hat», obwohl man keinen überzeugenden Grund dafür angeben kann.—Ist das dasselbe wie «Ich bin sicher, daß er ...»?—Nein. «Ich bin sicher» gibt dir die subjektive Sicherheit. «Ich weiß» heißt, daß zwischen mir, der es weiß, und dem der's nicht weiß, ein Unterschied des Verständnisses liegt. (Etwa gegründet auf einen Unterschied des Grads der Erfahrung.)

Sage ich in der Mathematik «Ich weiß», so ist die Rechtfertigung dafür ein Beweis.

Wenn man in diesen beiden Fällen statt «Ich weiß» «Du kannst dich drauf verlassen» sagt, so ist die Begründung jedes mal von andrer Art.

Und die Begründung hat ein Ende.

564. Ein Sprachspiel: Bringen der Bausteine, Melden der Anzahl vorhandener Steine. Manchmal wird die Anzahl geschätzt, manchmal durch Zählen festgestellt. Es kommt dann die Frage vor «Glaubst du, es sind so viele Steine?» und die Antwort «Ich weiß es, ich hab sie gerade gezählt». Aber hier könnte das «Ich weiß» wegbleiben. Wenn es aber mehrere Arten der sichern Konstatierung gibt, wie zählen, wägen, messen des Stoßes etc., dann kann statt der Angabe, *wie* man weiß, die Aussage «Ich weiß» treten.

565. Aber hier ist von einem 'Wissen', daß dies «Platte», *dies* «Säule» etc. heißt, noch gar nicht die Rede.

566. Ja, das Kind das mein Sprachspiel (No 2)[6] lernt, lernt nicht sagen «Ich weiß, daß dies 'Platte' heißt».

Es gibt nun freilich ein Sprachspiel in welchem das Kind *diesen* Satz gebraucht. Dies setzt voraus, daß das Kind, sowie ihm der

---

[6] *Philosophische Untersuchungen* §2. (*Herausg.*)

560. Y el concepto de saber se ajusta al de juego de lenguaje.

561. «Sé...» y «Puedes confiar en eso». Aunque no siempre es posible sustituir la primera expresión por la segunda.

562. De algún modo, es importante imaginar un lenguaje en el que no exista *nuestro* concepto de 'saber'.

563. Decimos «*Sé* que tengo dolor», por más que no podamos dar ninguna razón convincente en favor de ello. —¿Sucede lo mismo con «Estoy seguro de que él...»? —No. «Estoy seguro» te da la seguridad subjetiva. «Sé» quiere decir que hay una diferencia respecto de la comprensión entre yo, que lo sé, y quien no lo sabe. (Basada quizás en una diferencia en el grado de experiencia.)

Si digo «Sé» en matemáticas, la justificación de ello es una prueba.

Si, en estos dos casos, decimos «Puedes fiarte» en lugar de «Sé», la fundamentación es de un tipo diferente en cada uno de ellos.

Y la fundamentación tiene un término.

564. Un juego de lenguaje: traer materiales de construcción, informar sobre el número de piezas disponible. A veces se hace una estimación, otras veces el número se determina por medio de un cálculo. Se plantea pues la pregunta: «¿Crees que hay tantas piezas?», y la respuesta es: «Lo sé, las acabo de contar». Sin embargo, en este caso podríamos prescindir de la expresión «Sé». Pero si hubiera más formas de hacer una constatación segura, como contar, pesar, medir el montón, etcétera, la afirmación «Sé» podría ocupar el lugar de la indicación acerca de *cómo* se sabe.

565. Pero lo que aquí está en cuestión no es todavía un «saber» que *esto* se llama «ladrillo», *eso* «columna», etcétera.

566. Es decir, el niño que aprende mi juego de lenguaje(s)[7] no aprende a decir «Sé que eso se llama 'ladrillo'».

Evidentemente, hay un juego de lenguaje en el que el niño sí utiliza *esa* oración. Lo cual presupone que es capaz de usar el nombre tan pronto como se lo proporcionamos. Como si alguien me dijera

[7] *Investigaciones filosóficas*, parte 1, § 2. *(N. de los E.)*

Name gegeben ist, ihn auch schon gebrauchen kann. Wie wenn mir jemand sagte «Diese Farbe heißt '...'»—Wenn also das Kind ein Sprachspiel mit Bausteinen gelernt hat, so kann man ihm nun etwa sagen «Und dieser Stein heißt '...' », und man hat dadurch das ursprüngliche Sprachspiel *erweitert*.

567. Und ist nun mein Wissen, daß ich L. W. heiße, von der gleichen Art wie das, daß Wasser bei 100° C siedet? Diese Frage ist natürlich falsch gestellt.

568. Wenn einer meiner Namen nur ganz selten gebraucht würde, so könnte es sein, daß ich ihn nicht wüßte. Daß ich meinen Namen weiß, ist nur darum selbstverständlich, weil ich ihn, wie jeder Andre, unzählige Male verwende.

569. Ein innres Erlebnis kann es mir nicht zeigen, daß ich etwas *weiß*.

Wenn ich daher trotzdem sage «Ich weiß, daß ich ... heiße» und es doch offenbar nicht ein Erfahrungssatz ist, — — —

570. «Ich weiß, daß ich so heiße; bei uns weiß es jeder Erwachsene, wie er heißt.»

571. «Ich heiße ..., du kannst dich drauf verlassen. Wenn es sich als falsch erweist, so brauchst du mir in Zukunft nie mehr zu glauben.»

572. Ich scheine doch zu wissen, daß ich mich, in meinem eigenen Namen z. B., nicht irren kann!

Das drückt sich in den Worten aus: «Wenn das falsch ist, dann bin ich verrückt.» Nun gut, aber das sind Worte; aber welchen Einfluß hat es auf die Anwendung der Sprache?

573. Dadurch, daß ich durch nichts vom Gegenteil zu überzeugen bin?

574. Die Frage ist: Welche *Art* Satz ist das: «Ich weiß, daß ich mich darin nicht irren kann», oder auch: «Ich kann mich darin nicht irren»?

Das «Ich weiß» scheint hier alle Gründe abzuschneiden. Ich *weiß* es eben. Aber wenn hier überhaupt von Irrtum die Rede sein kann, dann muß sich prüfen lassen, ob ich's weiß.

«Este color se llama "..."». —De modo que, cuando el niño ha aprendido un juego de lenguaje con materiales de construcción, le podemos decir, por ejemplo: «Y este material se llama "..."», de tal modo que queda *ampliado* el juego de lenguaje primitivo.

567. Ahora bien, mi saber que me llamo L. W., ¿es del mismo tipo que mi saber que el agua hierve a 100 grados centígrados?

Evidentemente, esta pregunta está mal planteada.

568. Si uno de mis nombres se usara sólo en contadas ocasiones, podría suceder que yo lo desconociera. Se da por descontado que yo sé mi nombre solamente porque, como los demás, lo utilizo en numerosas ocasiones.

569. Una experiencia interior no me puede mostrar que *sé* algo.

Si, a pesar de eso, digo que «Sé cuál es mi nombre...» y no se trata, como es notorio, de una proposición empírica, — — —

570. «Sé que me llamo así; entre nosotros, cualquier adulto sabe cómo se llama.»

571. «Me llamo..., puedes fiarte. Si resultara ser falso, no es necesario que me creas nunca más en el futuro.»

572. ¡Me parece que sé que, por lo que respecta a mi propio nombre, no puedo equivocarme!

Tal cosa se expresa con las palabras: «Si es falso, estoy loco». Muy bien, pero son sólo palabras; pero ¿qué influencia tiene en la aplicación del lenguaje?

573. ¿Es debido a que nada podría convencerme de lo contrario?

574. La pregunta es: ¿qué *tipo* de proposición es «Sé que no puedo equivocarme al respecto», o también «No puedo equivocarme al respecto»?

Este *Sé* parece que prescinde de todo fundamento: simplemente lo *sé*. Pero si, en este caso, pudiera hablarse de alguna forma de error, debería poderse comprobar si lo sé.

575. Das Wort «Ich weiß» könnte also den Zweck haben anzuzeigen, wo ich zuverlässig bin, wobei aber die Brauchbarkeit dieses Zeichens aus der *Erfahrung* hervorgehen muß.

576. Man könnte sagen «Wie weiß ich, daß ich mich in meinem Namen nicht irre?»—und wenn darauf geantwortet würde «Weil ich ihn so oft verwendet habe», so könnte man weiterfragen: «Wie weiß ich, daß ich mich *darin* nicht irre?» Und hier kann das «Wie weiß ich» keine Bedeutung mehr haben.

577. «Ich weiß meinen Namen mit voller Bestimmtheit.» Ich würde mich weigern, irgendein Argument in Betracht zu ziehen, welches das Gegenteil zeigen wollte!

Und was heißt «Ich *würde* mich weigern»? Ist es der Ausdruck einer Absicht?

578. Aber könnte nicht eine höhere Autorität mir versichern, daß ich nicht die Wahrheit weiß? So daß ich sagen müßte «Lehre mich!» Aber dann müßten mir die Augen aufgetan werden.

579. Es gehört zu dem Sprachspiel mit den Personennamen, daß jeder seinen Namen mit der größten Sicherheit weiß.

20-4

580. Es könnte doch sein, daß, wenn immer ich sagte «Ich weiß es», es sich als falsch herausstellte. (Aufzeigen.)

581. Ich könnte mir aber vielleicht dennoch nicht helfen und würde weiter versichern «Ich weiß ...». Aber wie hat denn das Kind den Ausdruck gelernt?

582. «Ich weiß es» kann heißen: Es ist mir schon bekannt—aber auch: Es ist gewiß so.

583. «Ich weiß, daß das auf ... '...' heißt.»—Wie weißt du das?—»Ich habe ... gelernt.»

Könnte ich hier statt «Ich weiß, daß etc.» setzen «Auf ... heißt dies '...'»?

575. Le expresión «Sé» podría tener entonces la finalidad de indicar en qué soy digno de confianza, aunque la utilidad de tal indicación deba proceder de la *experiencia*.

576. Podría decirse: «¿Cómo sé que no me equivoco por lo que respecta a mi nombre?» —y si se contestara: «Porque lo he usado a menudo», podría volverse a preguntar: «¿Cómo sé que no me equivoco *en esto*?». Y aquí la expresión «Cómo sé» ya no puede tener ningún significado.

577. «Sé mi nombre con una completa certidumbre.»

¡Me negaría a considerar cualquier argumento que tratara de demostrar lo contrario!

Y ¿qué quiere decir «me *negaría*»? ¿Es la expresión de una intención?

578. Sin embargo, ¿no podría una autoridad más alta asegurarme que no sé la verdad? Hasta el punto que debería decir: «¡Enséñamela!». Pero en tal caso, tendrían que abrírseme los ojos.

579. Pertenece al juego de lenguaje de los nombres de las personas que cada cual sabe su nombre con la máxima seguridad.

20-4

580. Podría suceder que siempre que dijera «Lo sé», se revelara falso. (Mostrarlo.)

581. Aunque es posible que, incluso en tal caso, no me pudiera conformar y hubiera de volver a afirmar «Sé...». Pero, entonces, ¿cómo ha aprendido un niño la expresión?

582. «Lo sé» puede querer decir: estoy suficientemente familiarizado —o también: es ciertamente así.

583. «Sé que eso en... se llama "...".» —¿Cómo lo sabes?— «Lo he aprendido...»

En este caso, ¿no podría decir «En... eso se llama "..."», en lugar de «Sé que, etcétera»?

584. Wäre es möglich, das Verbum «wissen» nur in der Frage «Wie weißt du das?» zu benützen, die auf eine einfache Behauptung folgt?—Statt «Das weiß ich schon» sagt man «Das ist mir bekannt»; und dies folgt nur auf die Mitteilung der Tatsache. Aber[7] was sagt man statt «Ich weiß, was das ist»?

585. Aber sagt nicht «Ich weiß, daß das ein Baum ist» etwas anderes als «Das ist ein Baum»?

586. Statt «Ich weiß, was das ist» könnte man sagen «Ich kann sagen, was das ist». Und wenn man diese Ausdrucksweise annähme, was würde dann aus «Ich weiß, daß das ... ist»?

587. Zurück zur Frage, ob «Ich weiß, daß das ein ... ist» etwas andres sagt als «Das ist ein ...».—Im ersten Satz wird eine Person erwähnt, im zweiten nicht. Aber das zeigt nicht, daß sie verschiedenen Sinn haben. Man ersetzt jedenfalls oft die erste Form durch die zweite und gibt dieser dann oft eine besondere Intonation. Denn man spricht anders, wenn man eine unwidersprochene Feststellung macht, und wenn man sie gegen einen Widerspruch aufrechterhält.

588. Aber sage ich nicht durch die Worte «Ich weiß, daß ...», daß ich in einem bestimmten Zustand mich befinde, während das die bloße Behauptung «Das ist ein ...» nicht sagt? Und doch antwortet man auf so eine Behauptung oft «Wie weißt du das?»—«Aber doch nur, weil die Tatsache, daß ich dies behaupte zu erkennen gibt, ich glaube es zu wissen.»—Man könnte das so ausdrücken: In einem zoologischen Garten könnte die Aufschrift stehen «Das ist ein Zebra»; aber doch nicht «Ich weiß, daß das ein Zebra ist».

«Ich weiß» hat nur Sinn wenn eine Person es äußert. Dann aber ist es gleichgültig, ob die Äußerung ist «Ich weiß ...» oder «Das ist ...»

589. Wie lernt denn Einer seinen Zustand des Wissens erkennen?

590. Von dem Erkennen eines Zustandes könnte man eher noch reden, wo es heißt «Ich weiß, was das ist». Man kann sich hier davon überzeugen, daß man dieses Wissen wirklich besitzt.

[7] *Der letzte Satz ist ein Nachtrag.* (*Herausg.*)

584. ¿Sería posible utilizar el verbo «saber» sólo en la pregunta «¿Cómo lo sabes?» que siguiera a una simple afirmación? —En vez de «Ya lo sé» se dice «Estoy familiarizado con ello»; y tal cosa se sigue de la mera comunicación del hecho en cuestión. Pero ¿qué se dice en lugar de «Sé que es así»?[8]

585. ¿No dice «Sé que esto es un árbol» algo distinto a «Esto es un árbol»?

586. En vez de «Sé qué es eso» podríamos decir «Puedo decir qué es eso». Y, si adoptáramos esa forma de expresión, ¿qué haríamos de «Sé que eso es...»?

587. Volvamos a la cuestión de si «Sé que eso es un...» dice algo diferente de «Eso es un...». —En la primera oración se hace referencia a una persona, en la segunda no. Pero ello no quiere decir que tengan sentidos diferentes. En cualquier caso, es frecuente sustituir la primera oración por la segunda, y también es frecuente darle a esta última una entonación especial. Puesto que hablamos de un modo distinto cuando hacemos una aseveración que no es contradicha y cuando la mantenemos a pesar de que nos contradiga.

588. Sin embargo, ¿no es cierto que con las palabras «Sé que...» afirmo encontrarme en un estado particular, mientras que la mera aseveración «Eso es...» no dice lo mismo? A pesar de ello, nuestra réplica a una aseveración semejante suele ser «¿Cómo lo sabes?». —«Sencillamente, porque el hecho de que lo afirme permite reconocer que lo creo.» —Podría expresarse así: en un zoo podríamos encontrar la inscripción «Eso es una cebra», pero nunca «Sé que eso es una cebra».

«Sé» sólo tiene sentido cuando lo dice una persona. Pero, en tal caso, es irrelevante que diga «Sé...» o «Eso es...».

589. ¿Cómo aprende cualquiera a reconocer su propio estado de saber algo?

590. Como mucho, podría hablarse de reconocimiento de un estado cuando decimos «Sé qué es eso». En tal caso, nos podemos cerciorar de poseer realmente tal saber.

---

[8] La última oración es un añadido posterior. *(N. de los E.)*

591. «Ich weiß, was das für ein Baum ist.—Es ist eine Kastanie.» «Ich weiß, was das für ein Baum ist. Ich weiß, daß es eine Kastanie ist.»

Die erste Aussage klingt natürlicher als die zweite. Man wird nur dann zum zweitenmal «Ich weiß» sagen, wenn man die Gewißheit besonders betonen will; etwa um einem Widerspruch zuvorzukommen. Das erste «Ich weiß» heißt ungefähr: Ich kann sagen.

In einem andern Fall aber könnte man mit der Konstatierung «Das ist ein ...» beginnen, und dann, auf einen Widerspruch entgegnen: «Ich weiß, was das für ein Baum ist» und damit die Sicherheit betonen.

592. «Ich kann sagen, was das für ein ..., und zwar mit Sicherheit.»

593. Auch wenn man «Ich weiß, daß es so ist» durch «Es ist so» ersetzen kann, kann man doch nicht die Negation des einen durch die Negation des andern ersetzen.

Mit «Ich weiß nicht, ...» tritt ein neues Element in die Sprachspiele ein.

21-4

594. «L. W.» ist mein Name. Und wenn es jemand bestritte, würde ich sofort unzählige Verbindungen schlagen, die ihn sichern.

595. «Aber ich kann mir doch einen Menschen vorstellen, der alle diese Verbindungen macht, wovon keine mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Warum soll ich mich nicht in einem ähnlichen Falle befinden?»

Wenn ich mir jenen Menschen vorstelle, so stelle ich mir auch eine Realität vor, eine Welt, die ihn umgibt; und ihn, wie er dieser Welt zuwider denkt (und spricht).

596. Wenn Einer mir mitteilt, sein Name sei N. N., so hat es Sinn für mich, ihn zu fragen «Kannst du dich darin irren?» Das ist eine regelrechte Frage im Sprachspiel. Und es hat darauf die Antwort Ja und Nein Sinn.—Nun ist freilich auch diese Antwort nicht unfehlbar, d. h. sie kann sich einmal als falsch erweisen, aber das nimmt der Frage «Kannst du dich ...» und der Antwort «Nein» nicht ihren Sinn.

597. Die Antwort auf die Frage «Kannst du dich darin irren» gibt der Aussage ein bestimmtes Gewicht. Die Antwort kann auch sein: «Ich *glaube* nicht.»

591. «Sé qué tipo de árbol es éste. —Es un castaño.»

«Sé qué tipo de árbol es éste. Sé que es un castaño.»

El primer enunciado suena más natural que el segundo. Sólo diríamos «Sé» una segunda vez cuando quisiéramos acentuar la certeza de un modo especial, quizás anticipándonos a que alguien dijera lo contrario. El primer «Sé» quiere decir, poco más o menos: puedo afirmar.

Pero en un caso distinto podríamos comenzar haciendo la observación «Eso es...» y afrontar después las objeciones diciendo «Sé qué tipo de árbol es», y subrayando la seguridad.

592. «Puedo decir qué tipo de... es eso, y con toda seguridad.»

593. Aunque se pueda sustituir «Sé que es así» por «Es así», no es posible sustituir la negación de una por la de la otra.

Con el «No sé...», se introduce un nuevo elemento en nuestros juegos de lenguaje.

21-4

594. Mi nombre es «L. W.». Y, si alguien lo negara, yo presentaría inmediatamente innumerables conexiones que lo confirman.

595. «Pero todavía puedo imaginarme un hombre que haya hecho todas estas conexiones sin que ninguna de ellas concuerde con la realidad. ¿Por qué no podría estar yo en una situación semejante?»

Si me imagino un hombre así, también me imagino una realidad, y un mundo que lo rodea; y me imagino cómo piensa (y habla) en contradicción con ese mundo.

596. Si alguien me dice que su nombre es N. N., tiene sentido que le pregunte: «¿Te puedes equivocar?». Se trata de una pregunta a la que el juego de lenguaje me da derecho. Y tiene sentido contestar con un no o con un sí. —Ahora bien, es evidente que la respuesta tampoco es infalible, es decir, un día u otro puede revelarse falsa; pero tal cosa no priva de sentido a la pregunta «¿Puedes...?» ni a la respuesta «No».

597. La respuesta a la cuestión «¿Puedes equivocarte?» da un peso determinado al enunciado. Y la respuesta puede ser también: «No lo *creo*».

598. Aber könnte man nicht auf die Frage «Kannst du ...» antworten: «Ich will dir den Fall beschreiben und du kannst dann selbst beurteilen, ob ich mich irren kann»?

Z. B., wenn es sich um den Namen der Person handelt, könnte der Fall so stehen, daß die Person diesen Namen nie gebraucht hat, sich aber entsinnt, ihn auf einem Dokument gelesen zu haben,—und anderseits könnte die Antwort sein: «Ich habe diesen Namen mein ganzes Leben lang geführt, bin von allen Menschen so genannt worden.» Wenn *das* nicht der Antwort «Ich kann mich darin nicht irren» gleichkommt, so hat sie überhaupt keinen Sinn. Und ganz offenbar wird doch damit auf einen sehr wichtigen Unterschied gedeutet.

599. Man könnte z. B. die Sicherheit des Satzes, daß Wasser bei ca. 100° C kocht, beschreiben. Es ist das z. B. nicht ein Satz, den ich einmal gehört habe wie etwa den und jenen, die ich nennen könnte. Ich habe das Experiment selber in der Schule gemacht. Der Satz ist ein sehr elementarer unserer Lehrbücher, denen in solchen Dingen zu trauen ist, weil ...—Man kann nun allem dem Beispiele entgegenhalten, die zeigen, daß Menschen dies und jenes für gewiß gehalten haben, was sich später, unsrer Meinung nach, für falsch erwiesen hat. Aber dieses Argument ist wertlos.[8] Zu sagen: wir können am Ende nur solche Gründe anführen, die *wir* für Gründe halten, sagt gar nichts.

Ich glaube, es liegt hier ein Mißverständnis des Wesens unserer Sprachspiele zugrunde.

600. Was für einen Grund habe ich, Lehrbüchern der Experimentalphysik zu trauen?

Ich habe keinen Grund, ihnen nicht zu trauen. Und ich traue ihnen. Ich weiß, wie solche Bücher entstehen—oder vielmehr, ich glaube es zu wissen. Ich habe einige Evidenz, aber sie reicht nicht weit und ist von sehr zerstreuter Art. Ich habe Dinge gehört, gesehen, gelesen.

[8] *Randbemerkung:* Kann es denn nicht auch geschehen, daß man heute einen Irrtum früherer Zeiten zu erkennen glaubt und später daraf kommt, daß die erste Ansicht richtig war? etc.

598. Pero ¿no podría contestarse a la pregunta «¿Puedes...?» diciendo: «Te describiré el caso y tú mismo podrás juzgar si es posible que esté equivocado»?

Por ejemplo, si se tratara del nombre de una persona, el caso podría ser el siguiente: la persona en cuestión nunca ha utilizado tal nombre pero recuerda haberlo leído en un documento —y, por otra parte, la respuesta podría ser: «He tenido este nombre durante toda mi vida, todo el mundo me ha llamado de esa forma». Si *eso* no equivale a la respuesta «No puedo equivocarme», esta última no tiene el menor sentido.

Y es evidente, sin embargo, que con ello se señala una diferencia muy importante.

599. Por ejemplo, podríamos describir la seguridad de la proposición según la cual el agua hierve a 100 grados centígrados. No es ésta una proposición que yo haya escuchado una vez, como muchas que podría mencionar. Yo mismo hice el experimento en la escuela. La proposición en cuestión es una proposición muy elemental de nuestros libros de texto, en los que, respecto a este tipo de cosas, debemos confiar porque... —A continuación pueden contraponerse todos los ejemplos que muestran que los seres humanos han considerado como ciertas muchas cosas que, posteriormente y de acuerdo con nuestra opinión, se han revelado falsas. Sin embargo, este argumento no tiene ningún valor.[9] Decir: en último término sólo podemos aducir las razones que *nosotros* consideramos razones, no es decir nada en absoluto.

Creo que en la base de todo esto hay una incomprensión de la naturaleza de nuestros juegos de lenguaje.

600. ¿Qué tipo de razón tengo para confiar en los libros de texto de física experimental?

No tengo ninguna razón para confiar. Y confío en ellos. Sé cómo se hacen esos libros —o, más bien, creo que lo sé. Tengo alguna evidencia, pero no va muy lejos y es de un tipo bastante difuso. He escuchado, he visto, he leído cosas.

---

[9] *Nota al margen:* ¿No podría ocurrir que creyéramos reconocer ahora un error cometido anteriormente y que, más adelante, se descubriera que la primera opinión era acertada?, etcétera.

22-4

601. Es ist immer die Gefahr, die Bedeutung durch Betrachtung des Ausdrucks und der Stimmung, in welcher man ihn gebraucht, erkennen zu wollen, statt immer an die Praxis zu denken. Darum sagt man sich den Ausdruck so oft vor, weil es ist, als müßte man in ihm und in dem Gefühl, das man hat, das Gesuchte sehen.

23-4

602. Soll ich sagen «Ich glaube an die Physik», oder «Ich weiß, daß die Physik wahr ist»?

603. Man lehrt mich, daß unter *solchen* Umständen *dies* geschieht. Man hat es herausgefunden, indem man den Versuch ein paar mal gemacht hat. Das alles würde uns freilich nichts beweisen, wenn nicht rund um diese Erfahrung andere lägen, die mit ihr ein System bilden. So hat man nicht nur Fallversuche gemacht, sondern auch Versuche über den Luftwiderstand, u. a. m.

Am Ende aber verlasse ich mich auf diese Erfahrungen oder auf die Berichte von ihnen, richte meine eigenen Handlungen ohne jede Skrupel danach. Aber hat sich dieses Vertrauen nicht auch bewährt? Soweit ich es beurteilen kann—ja.

604. In einem Gerichtssaal würde die Aussage eines Physikers, daß Wasser bei ca 100° C koche, unbedingt als Wahrheit angenommen.

Wenn ich dieser Aussage nun mißtraute, was könnte ich tun um sie zu entkräften? Selbst Versuche anstellen? Was würden die beweisen?

605. Aber wie, wenn die Aussage des Physikers Aberglaube wäre und es ebenso absurd wäre, daß das Urteil sich nach ihr, wie daß es sich nach einer Feuerprobe richtet?

606. Daß ein Andrer sich meiner Meinung nach geirrt hat, ist kein Grund anzunehmen, daß ich mich jetzt irre.—Aber ist es nicht ein Grund anzunehmen, daß ich mich irren *könne*? Es ist *kein* Grund zu irgendeiner *Unsicherheit* in meinem Urteil oder Handeln.

607. Der Richter könnte ja sagen «Das ist die Wahrheit—soweit ein Mensch sie erkennen kann».—Aber was würde dieser Zusatz leisten? («beyond all resonable doubt»)

22-4
601. Existe el peligro constante de querer discernir el significado de la expresión por medio de la observación y el estado de ánimo con el que se usa, en vez de pensar siempre en la práctica. Es por ello por lo que la expresión se repite tan a menudo, porque es como si tuviéramos que ver lo que buscamos en ella misma y en el sentimiento que tenemos.

23-4
602. ¿Debo decir «Creo en la física» o, más bien, «Sé que la física es verdadera»?

603. Me han enseñado que en *tales y tales* circunstancias sucede *eso*. Se ha descubierto porque se ha hecho la prueba algunas veces.

Con toda certeza, todo eso no probaría nada si no fuera porque, alrededor de esta experiencia, hay otras que, con ella, constituyen un sistema. Así pues, no se han hecho pruebas sólo sobre la caída de los cuerpos, sino también sobre la resistencia del aire y otras muchas cosas.

Pero, en último término, me fío de estas experiencias o de las informaciones que tengo sobre ellas y, de acuerdo con eso, oriento sin ninguna reticencia mi actividad. Ahora bien, esta misma confianza, ¿no está también acreditada? Hasta donde puedo juzgarlo —sí.

604. La afirmación de un físico, delante de un tribunal, de que el agua hierve a 100 grados centígrados sería aceptada como incondicionalmente verdadera.

Pero si desconfiara de este enunciado, ¿qué podría hacer para ponerlo en entredicho? ¿Hacer yo mismo los experimentos? ¿Qué probarían?

605. Y ¿qué diríamos si el enunciado del físico fuera mera superstición y resultara tan absurdo aceptar su juicio como hacer caso de la prueba del fuego?

606. Que, a mi entender, alguien se haya equivocado no constituye razón alguna para suponer que yo me equivoco ahora. —Pero ¿no es una razón para suponer que *podría* equivocarme? No es *ninguna* razón para la *inseguridad* indiscriminada en mi juicio o en mi actuación.

607. El juez podría decir, incluso, «Eso es la verdad —hasta donde un ser humano puede saberla». —Pero ¿de qué serviría esta cláu

608. Ist es falsch, daß ich mich in meinem Handeln nach dem Satze der Physik richte? Soll ich sagen, ich habe keinen guten Grund dazu? Ist [es] nicht eben das, was wir einen 'guten Grund' nennen?

609. Angenommen, wir träfen Leute, die das nicht als triftigen Grund betrachteten. Nun, wie stellen wir uns das vor? Sie befragen statt des Physikers etwa ein Orakel. (Und wir halten sie darum für primitiv.) Ist es falsch, daß sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten?—Wenn wir dies «falsch» nennen, gehen wir nicht schon von unserm Sprachspiel aus und *bekämpfen* das ihre?

610. Und haben wir recht oder unrecht darin, daß wir's bekämpfen? Man wird freilich unser Vorgehen mit allerlei Schlagworten (slogans) aufstützen.

611. Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht mit einander aussöhnen, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer.

612. Ich sagte, ich würde den Andern 'bekämpfen',—aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht die *Überredung*. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionäre die Eingeborenen bekehren.)

613. Wenn ich nun sage «Ich weiß, daß das Wasser im Kessel auf der Gasflamme nicht gefrieren, sondern kochen wird», so scheine ich zu diesem «Ich weiß» so berechtigt wie zu *irgendeinem*. 'Wenn ich etwas weiß, so weiß ich *das*.'—Oder weiß ich, daß der Mensch mir gegenüber mein alter Freund Soundso ist, mit noch *größerer* Gewißheit? Und wie vergleicht sich das mit dem Satz, daß ich aus zwei *Augen* schaue und sie sehen werde, wenn ich in den Spiegel schaue?—Ich weiß nicht mit Sicherheit, was ich da antworten soll.—Aber es ist doch ein Unterschied zwischen den Fällen. Wenn das Wasser auf der Flamme gefriert, werde ich freilich im höchsten Maße erstaunt sein, aber einen mir noch unbekannten Einfluß annehmen und etwa Physikern die Sache zur Beurteilung überlassen.—Was aber könnte mich daran zweifeln machen, daß dieser Mensch N. N. ist, den ich seit Jahren kenne? Hier schiene ein Zweifel alles nach sich zu ziehen und in ein Chaos zu stürzen.

sula añadida? («beyond all reasonable doubt») [más allá de toda duda razonable].

608. ¿Es incorrecto que guíe mi conducta por las proposiciones del físico? ¿He de decir que no tengo ninguna buena razón para ello? ¿No es precisamente eso lo que denominamos una «buena razón»?

609. Supongamos que encontramos algunas personas que no lo consideran una razón concluyente. ¿Cómo nos lo deberíamos imaginar? En lugar del físico, consultan al oráculo. (Es por eso por lo que los consideramos primitivos.) ¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? —Si decimos que es «incorrecto», ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combatir* el suyo?

610. Y ¿tenemos o no derecho a combatirlo? Por supuesto, apoyaríamos nuestra manera de actuar en todo tipo de frases hechas.

611. Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes.

612. He dicho que «combatiría» al otro —pero ¿no le daría *razones*? Sin duda; pero ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la *persuasión*. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas.)

613. Si digo, ahora «Sé que el agua sobre la llama del gas no se congelará, sino que hervirá», parece que estoy tan justificado para este «Sé» como para *cualquier* otro. «Si sé alguna cosa, sé *ésta*.» —¿O sé con una certeza todavía *mayor* que la persona que tengo ante mí es mi viejo amigo tal y cual? ¿Cómo cotejar esto con la proposición de que veo con dos *ojos* a los que veré cuando mire el espejo? —No tengo ninguna seguridad sobre lo que he de contestar en este punto. —Sin embargo, hay una diferencia entre estos dos casos. Si el agua sobre el fuego se helara, me quedaría atónito, pero supondría la intervención de una causa que desconozco y quizá dejase que los físicos juzgaran sobre la cuestión. —Sin embargo, ¿qué me podría hacer dudar de que este hombre es N. N., a quien conozco desde hace años? Una duda en este punto parecería arrastrar todo consigo y reducirlo a un caos.

614. D. h.: Wenn mir von allen Seiten widersprochen würde: Jener heiße nicht, wie ich es immer wußte (und ich gebrauche hier «wußte» absichtlich), dann würde mir in diesem Fall die Grundlage alles Urteilens entzogen.

615. Heißt das nun: «Ich kann überhaupt nur urteilen, weil sich die Dinge so und so (gleichsam gutmütig) benehmen»?

616. Aber wäre es denn *undenkbar*, daß ich im Sattel bleibe, auch wenn die Tatsachen noch so sehr bockten?

617. Ich würde durch gewisse Ereignisse in eine Lage versetzt, in der ich das alte Spiel nicht mehr fortsetzen könnte. In der ich aus der *Sicherheit* des Spiels herausgerissen würde.

Ja, ist es nicht selbstverständlich, daß die Möglichkeit eines Sprachspiel durch gewisse Tatsachen bedingt ist?

618. Es schiene dann, als müßte das Sprachspiel die Tatsachen, die es ermöglichen, *«zeigen»*. (Aber so ist es nicht.)

Kann man denn sagen, daß nur eine gewisse Regelmäßigkeit in den Geschehnissen die Induktion möglich macht? Das 'möglich' müßte natürlich *«logisch möglich»* sein.

619. Soll ich sagen: Wenn auch plötzlich eine Unregelmäßigkeit im Naturgeschehen einträte, so *müßte* das mich nicht aus dem Sattel heben. Ich könnte, nach wie vor, Schlüsse machen—aber ob man das nun «Induktion» nennen würde, ist eine andre Frage.

620. Unter bestimmten Umständen sagt man «Du kannst dich drauf verlassen»; und diese Versicherung kann in der Alltagssprache berechtigt oder unberechtigt sein, und sie kann auch dann als berechtigt gelten, wenn das nicht zutrifft, was vorhergesagt wurde. *Es gibt ein Sprachspiel*, worin die Versicherung verwendet wird.

24-4

621. Wenn von Anatomie die Rede wäre, würde ich sagen: «Ich weiß, daß vom Gehirn 12 Nervenpaare ausgehen.» Ich habe diese Nerven nie gesehen, und auch ein Fachmann hat sie nur an wenigen Specimina beobachtet.—So wird eben hier das Wort «Ich weiß» richtig gebraucht.

614. Dicho de otra forma: si se me contradijera por todas partes, diciéndoseme que alguien no se llama como siempre he sabido que se llamaba (y utilizo aquí «he sabido» con toda intención), en tal caso se me habría privado del fundamento de todo juicio.

615. ¿Quiere esto decir: «Sólo puedo juzgar porque las cosas se comportan de tal y tal modo (bondadosamente, por decirlo así)»?

616. Sin embargo, ¿sería *inconcebible* que permaneciera en la silla por mucho que se resistieran los hechos?

617. Algunos acontecimientos me colocarían en una situación tal que ya no podría continuar con el viejo juego. Una situación en la que se me privaría de la *seguridad* del juego.

En efecto, ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos?

618. En ese caso, podría parecer que el juego de lenguaje tuviera que *mostrar* los hechos que lo hacen posible. (Pero no es así.)

¿Podemos decir, entonces, que sólo cierta regularidad en los sucesos hace posible la inducción? Por descontado, el «posible» debería ser *lógicamente posible*.

619. ¿Debo decir que, aunque ocurriera una súbita irregularidad en los eventos naturales, no *debería* levantarme de mi asiento? En ese caso podríamos hacer inferencias, como antes —aunque sea otra cuestión la de si deberíamos llamar ahora a tales cosas «inducción».

620. En unas determinadas circunstancias se dice: «Puedes fiarte de eso»; y esta aseveración puede estar o no justificada en el lenguaje cotidiano, e incluso puede considerarse justificada cuando no se da lo que se había previsto. *Hay un juego de lenguaje* en el que se emplea esa aseveración.

24-4

621. Hablando de anatomía, diría: «Sé que hay doce pares de nervios que salen del cerebro». Nunca he visto esos nervios, y los especialistas sólo los habrán observado en unos pocos ejemplares. —Así es como la expresión «Sé» ha sido utilizada correctamente en este caso.

622. Nun ist es aber auch richtig, «Ich weiß» in den Verbindungen zu gebrauchen, die Moore erwähnt, wenigstens *unter bestimmten Umständen*. (Was «I know that I am a human being» heißt, weiß ich allerdings nicht. Aber auch dem könnte man einen Sinn geben.)

Ich kann mir zu jedem dieser Sätze Umstände vorstellen, die ihn zum Zug in einem unsrer Sprachspiele machen, wodurch er alles philosophisch Erstaunliche verliert.

623. Das Seltsame ist, daß ich in so einem Falle immer sagen möchte (obwohl es falsch ist): «Ich weiß das—soweit man so etwas wissen kann.» Das ist unrichtig, aber es steckt etwas Richtiges dahinter.

624. Kannst du dich darin irren, daß diese Farbe auf deutsch 'grün' heißt? Meine Antwort darauf kann nur «Nein» sein. Sagte ich «Ja,—denn eine Verblendung ist immer möglich», so hieße das gar nichts.

Ist denn der Nachsatz etwas dem Andern Unbekanntes? Und wie ist er mir bekannt?

625. Heißt das aber, daß es undenkbar wäre, daß das Wort «grün» hier aus einer Art von Versprechen oder momentaner Verwirrung entspringt? Kennen wir solche Fälle nicht?—Man kann einem auch sagen: «Du hast dich nicht vielleicht versprochen?» Das heißt etwa: «überleg dir's noch einmal.»

Aber diese Vorsichtsmaßregeln haben nur Sinn, wenn sie einmal zu einem Ende kommen.

Ein Zweifel ohne Ende ist nicht einmal ein Zweifel.

626. Es heißt auch nichts, zu sagen: «Der deutsche Name dieser Farbe ist *gewiß* 'grün',—es sei denn, ich verspreche mich jetzt oder bin irgendwie verwirrt.»

627. Müßte man diese Klausel nicht in *alle* Sprachspiele einschieben? (Wodurch sich ihre Sinnlosigkeit zeigt.)

622. Sin embargo, ¿es correcto también usar la expresión «Sé» en los contextos que Moore menciona, al menos *en determinadas circunstancias*? (A decir verdad, no sé lo que significa *I know that I am a human being* [sé que soy un ser humano]. Sin embargo, también se le podría dar un sentido.)

Respecto de cada una de estas oraciones, puedo imaginar circunstancias en las que pasarían a ser movimientos de uno de nuestros juegos de lenguaje, con lo que perderían todo lo que es filosóficamente sorprendente.

623. Lo que resulta extraño es que, en un caso semejante, debería decir siempre (aunque fuera falso): «Lo sé —en la medida en que pueda saberse». Esto es incorrecto, pero hay algo correcto que se oculta tras ello.

624. ¿Puedes equivocarte cuando dices que en castellano* este color se llama «verde»? Mi respuesta sólo puede ser: «No». No querría decir nada en absoluto cuando afirmara «Sí», pues siempre es posible una confusión.

¿Es pues esta observación algo que el otro desconozca? Y ¿cómo la conozco yo?

625. Pero ¿quiere eso decir que sería inconcebible que la palabra «verde» se originara en cierto tipo de lapsus o en una confusión momentánea? ¿No conocemos casos de ese estilo? También podemos decirle a alguien: «¿No has cometido un lapsus?». Lo que, en último término, significa: «Vuelve a pensar sobre ello». —

Pero estas medidas de precaución sólo tienen sentido porque en algún momento llegan a un término.

Una duda sin término no es ni siquiera una duda.

626. Tampoco significa nada decir: «El nombre castellano* de este color es, *con toda certeza*, "verde" —si no cometo un lapsus o estoy confundido de algún modo».

627. ¿No habríamos de incluir esta cláusula en *todos* los juegos de lenguaje? (con lo que queda clara su falta de sentido).

---

* *Deutsch(e)* en el original. *(N. de los T.)*

628. Wenn man sagt «Gewisse Sätze müssen vom Zweifel ausgeschlossen werden», dann scheint es, als sollte ich diese Sätze, z. B. daß ich L. W. heiße, in ein Buch der Logik aufnehmen. Denn wenn es zur Beschreibung des Sprachspiels gehört, so gehört es zur Logik. Aber daß ich L. W. heiße, gehört nicht zu so einer Beschreibung. Das Sprachspiel, das mit Personennamen operiert, kann wohl bestehen, wenn ich mich in meinem Namen irre,— aber es setzt voraus, daß es unsinnig ist zu sagen, die Mehrzahl der Menschen irre sich in ihren Namen.

629. Anderseits aber ist es richtig, wenn ich von mir aussage «Ich kann mich in meinem Namen nicht irren», und falsch, wenn ich sage «Vielleicht irre ich mich». Aber das bedeutet nicht, daß es für Andre sinnlos ist anzuzweifeln, was ich für sicher erkläre.

630. Sich in der Muttersprache über die Bezeichnung gewisser Dinge nicht irren können ist einfach der gewöhnliche Fall.

631. «Ich kann mich darin nicht irren» kennzeichnet einfach eine Art der Behauptung.

632. Sichere und unsichere Erinnerung. Wäre die sichere Erinnerung nicht im allgemeinen zuverlässiger, d. h. würde sie nicht öfter durch andere Verifikationen bestätigt als die unsichere, dann würde der Ausdruck der Sicherheit und Unsicherheit nicht seine gegenwärtige Funktion in der Sprache haben.

633. «Ich kann mich darin nicht irren»—aber wie, wenn ich mich dann doch geirrt habe? Ist denn das nicht möglich? Aber macht es den Ausdruck «Ich kann mich etc.» zum Unsinn? Oder wäre es besser statt dessen zu sagen «Ich kann mich darin schwerlich irren»? Nein; denn dies heißt etwas andres.

634. «Ich kann mich darin nicht irren; und schlimmstenfalls mache ich aus meinem Satze eine Norm.»

635. «Ich kann mich darin nicht irren: ich bin heute bei ihm gewesen.»

628. Cuando decimos «Hay ciertas proposiciones que deben quedar al margen de la duda», parece que tales proposiciones, por ejemplo, que me llamo L. W., hubieran de quedar incorporadas a los manuales de lógica. Dado que, si forman parte de la descripción del juego de lenguaje, forman parte de la lógica. Pero que yo me llame L. W. no es parte de una descripción de ese tipo. El juego de lenguaje con nombres de personas podría mantenerse perfectamente aun cuando yo esté equivocado respecto de mi propio nombre —pero presupone que carece de sentido afirmar que la mayoría de las personas se equivocan respecto de sus nombres.

629. Pero, por otra parte, es correcto que yo diga de mí mismo: «No puedo equivocarme en mi nombre», e incorrecto que afirme: «Quizás esté equivocado». Aunque ello no significa que no tenga sentido que otra persona ponga en duda lo que yo declaro seguro.

630. No poderse equivocar en la lengua materna respecto de la manera en que se denominan ciertas cosas es, simplemente, lo normal.

631. «No me puedo equivocar en esto» caracteriza, simplemente, un tipo de aserción.

632. Recuerdos seguros y recuerdos inseguros. Si el recuerdo seguro no fuera, en general, más digno de crédito que el recuerdo inseguro, es decir, si no se viera confirmado por verificaciones ulteriores con mayor frecuencia, las expresiones de seguridad e inseguridad no tendrían la función que tienen actualmente en el lenguaje.

633. «No puedo equivocarme en esto» —pero ¿qué diríamos si, a pesar de todo, me equivocara? ¿No es posible tal cosa? Ahora bien, ¿convierte en un sinsentido a la expresión «No puedo, etcétera»? ¿O, quizá, sería mejor decir, en lugar de eso, «Es difícil que me pueda equivocar en esto»? No; puesto que esto último querría decir algo muy distinto.

634. «No puedo equivocarme en esto; y, si sucede lo peor, convertiré mi proposición en una norma.»

635. «No puedo equivocarme en esto: hoy mismo he estado en su casa.»

636. «Ich kann mich darin nicht irren; sollte aber doch etwas gegen meinen Satz zu sprechen scheinen, so werde ich, gegen den Schein, an ihm festhalten.»

637. «Ich kann mich etc.» weist meiner Behauptung ihren Platz im Spiel an. Aber es bezieht sich wesentlich auf *mich*, nicht auf das Spiel im allgemeinen.

Wenn ich mich in meiner Behauptung irre, so nimmt das dem Sprachspiel nicht seinen Nutzen.

25.4
638. «Ich kann mich darin nicht irren» ist ein gewöhnlicher Satz, der dazu dient, den Gewißheitswert einer Aussage anzugeben. Und nur in seinem alltäglichen Gebrauch ist er berechtigt.

639. Aber was zum Teufel hilft er, wenn ich mich—zugegebenermaßen—in ihm irren kann und also auch in dem Satz, den er stützen sollte?

640. Oder soll ich sagen, der Satz schließe eine bestimmte *Art* des Fehlers aus?

641. «Er hat mir das heute gesagt—darin kann ich mich nicht irren.»—Wenn es sich aber doch als falsch erwiese?!—Muß man da nicht einen Unterschied machen in der Art und Weise, wie sich etwas 'als falsch erweist'?—Wie kann es denn *erwiesen* werden, daß meine Aussage falsch war? Hier steht doch Evidenz gegen Evidenz, und es muß *entschieden* werden, welche weichen soll.

642. Wenn man aber mit dem Bedenken kommt: Wie, wenn ich plötzlich sozusagen aufwachte und sagte «Jetzt hab ich mir eingebildet, ich heiße L. W.!» —wer sagt denn, daß ich nicht noch einmal aufwache und nun *dies* als sonderbare Einbildung erkläre, usf.

643. Man kann sich freilich einen Fall vorstellen, und es gibt Fälle, wo man nach dem «Aufwachen» nie mehr daran zweifelt, was Einbildung und was Wirklichkeit war. Aber so ein Fall, oder seine Möglichkeit, diskreditiert den Satz «Ich kann mich darin nicht irren» nicht.

644. Würde denn sonst nicht alle Behauptung so diskreditiert?

636. «No puedo equivocarme en esto; pero, si, a pesar de todo, hubiera algo que pareciera hablar en contra de mi proposición me aferraría a ella, a pesar de esa apariencia.»

637. «No puedo, etcétera» señala a mi aserción su lugar en el juego. Pero se refiere esencialmente a *mí*, no al juego en general.

Que esté equivocado en mi aserción no priva al juego de lenguaje de su utilidad.

25-4

638. «No puedo equivocarme en esto» es una oración ordinaria que sirve para dar el valor de certeza a un enunciado. Y sólo está justificada en su uso cotidiano.

639. Pero ¿cuál es este uso endemoniado si —como cualquiera admite— me puedo equivocar sobre él, y, por tanto, sobre la proposición que se supone que sustenta?

640. ¿O debería decir que la proposición excluye cierto *tipo* de error?

641. «Me lo ha dicho hoy; —sobre eso no puedo equivocarme.»— Pero ¡¿y si se mostrara que es falso?! —¿No deberíamos distinguir entre las diferentes maneras en que una cosa puede «resultar ser falsa»? —Pues, ¿cómo puede *mostrarse* que mi enunciado era falso? En este caso, una evidencia se enfrenta a otra, y debe *decidirse* cuál ha de ceder.

642. Pero supongamos que alguien nos viene con el escrúpulo: ¿qué pasaría si, por así decirlo, me despertara de pronto y dijera «¡Me acabo de imaginar que me llamo L. W.!»? —En ese caso, ¿quién me dice que no me despertaré otra vez y diré que *esto* era una ilusión descomunal, etcétera?

643. Es cierto que podemos imaginar un caso, y los hay, en el que después de «despertar» ya no tengamos duda alguna sobre lo que era ilusorio y lo que era real. Pero un caso así, o su posibilidad, no desacredita el enunciado «No puedo equivocarme en esto».

644. Puesto que de lo contrario, ¿no se desacreditarían de la misma manera todas las aserciones?

645. Ich kann mich darin nicht irren,—aber ich mag wohl einmal, mit Recht oder mit Unrecht, einzusehen glauben, ich sei nicht urteilsfähig gewesen.

646. Wenn das immer oder oft vorkäme, würde es allerdings den Charackter des Sprachspiels gänzlich verändern.

647. Es ist ein Unterschied zwischen einem Irrtum, für den, sozusagen, ein Platz im Spiel vorgesehen ist, und einer vollkommenen Regelwidrigkeit, die ausnahmsweise vorkommt.

648. Ich kann auch den Andern davon überzeugen, daß ich mich 'darin nicht irren kann'.

Ich sage Einem: «Der und der war heute vormittag bei mir und hat mir das und das erzählt.» Wenn es erstaunlich ist, so fragt er mich vielleicht: «Du kannst dich nicht darin irren?» Das mag heißen: «Ist das auch gewiß *heute vormittag* geschehen?», oder aber: «Hast du ihn auch gewiß recht verstanden?»—Es ist leicht zu sehen, durch welche Ausführungen ich zeigen könnte, daß ich mich in der Zeit nicht geirrt habe, und ebenso, daß ich die Erzählung nicht mißverstanden habe. Aber alles das kann *nicht* zeigen, daß ich die Sache nicht geträumt oder sie mir traumhaft eingebildet habe: Es kann auch nicht zeigen, daß ich mich nicht vielleicht durchgehends *versprochen* habe. (So etwas kommt vor.)

649. (Ich sagte einmal jemandem—auf englisch—, die Form eines bestimmten Zweiges sei charakteristisch für den Zweig einer Ulme [elm], was der Andre bestritt. Wir kamen dann an Eschen vorbei, und ich sagte «Siehst du, hier sind die Zweige, von denen ich gesprochen habe». Worauf er: «But that's an ash»—und ich: «I always meant ash when I said elm».)

650. Das heißt doch: die Möglichkeit eines *Irrtums* läßt sich in gewissen (und häufigen) Fällen eliminieren.—So eliminiert man (ja auch) Rechnungsfehler. Denn wenn eine Rechnung unzählige Male nachgerechnet worden ist, so kann man nun nicht sagen: «Ihre Richtigkeit ist dennoch nur *sehr wahrscheinlich*,—da sich immer noch ein Fehler eingeschlichen haben kann.» Denn angenommen es schiene nun einmal, daß ein Fehler entdeckt worden sei—warum sollen wir nicht *hier* einen Fehler vermuten?

645. No puedo equivocarme en esto —pero un buen día, correcta o incorrectamente, podría creer que me doy cuenta de que no estaba capacitado para juzgar.

646. Si tal cosa sucediera siempre o muy a menudo alteraría completamente, por supuesto, el carácter del juego de lenguaje.

647. Hay una diferencia entre un error para el que, por así decirlo, hay un lugar previsto en el juego del lenguaje y una anomalía completa que se presenta excepcionalmente.

648. También puedo convencer a otro de que yo «no me puedo equivocar en esto».

Le digo a alguien: «Tal persona estaba conmigo esta mañana y me ha contado esto y lo otro». Si se extrañara, podría preguntarme: «¿No te puedes equivocar?». Lo que podría querer decir: «¿Sucedió de verdad eso *esta mañana*?», o también: «¿Estás seguro de haberlo comprendido bien?». No es difícil ver con qué explicaciones podría mostrar que no me había equivocado respecto del tiempo ni que tampoco había interpretado mal lo que me contó. Pero *nada* de eso puede mostrar que no lo había soñado todo, o que no me lo había imaginado como en un sueño. Ni tampoco puede mostrar que yo no pudiera cometer un *lapsus linguae* continuado. (Cosas de este tipo suceden.)

649. (Cierta vez le dije a alguien —en inglés— que la forma de una determinada rama era la característica de las ramas del olmo [*elm*], lo que el otro negó. Cuando después pasamos por delante de unos fresnos le dije: «Mira, éstas son las ramas de las que hablaba». A lo que contestó: «But that's an ash.» [Pero eso es un fresno.] —Y yo añadí: «I always meant ash when said elm» [Quería decir fresno cuando decía olmo.]

650. Lo que quiere decir: la posibilidad de un *error* puede ser eliminada en ciertos (y numerosos) casos. Así se eliminan (también) los errores del cálculo. Ya que, si un cálculo ha sido revisado muchísimas veces, no podemos decir: «A pesar de todo, su corrección no es más que *muy probable* —dado que siempre es posible que se produzca una equivocación». Supongamos pues que, en un momento determinado, parezca haberse descubierto una equivocación —¿por qué no habríamos de sospechar que es *aquí* donde se ha producido la equivocación?

651. Ich kann mich nicht darin irren, daß 12 × 12 = 144 ist. Und man kann nun nicht *mathematische* Sicherheit der relativen Unsicherheit von Erfahrungssätzen entgegenstellen. Denn der mathematische Satz wurde durch eine Reihe von Handlungen erhalten, die sich in keiner Weise von Handlungen des übrigen Lebens unterscheiden und die gleichermaßen dem Vergessen, Übersehen, der Täuschung ausgesetzt sind.

652. Kann ich nun prophezeien, daß Menschen die heutigen Rechensätze nie umstürzen werden, nie sagen werden, jetzt wüßten sie erst, wie es sich verhalte? Aber würde das einen Zweifel unsrerseits rechtfertigen?

653. Wenn der Satz 12 × 12 = 144 vom Zweifel ausgenommen ist, dann müssen's auch nicht-mathematische Sätze sein.

26.4.51
654. Aber darauf kann man manches einwenden.—Erstens ist eben «12 × 12 etc.» ein *mathematischer* Satz und daraus kann man folgern, daß nur solche Sätze in dieser Lage sind. Und wenn diese Folgerung nicht berechtigt ist, so sollte es einen ebenso sichern Satz geben, der vom Vorgang jener Rechnung handelt, aber nicht mathematisch ist.—Ich denke an einen Satz etwa dieser Art: «Die Rechnung '12 × 12' wird, wenn Rechenkundige sie ausführen, in der großen Mehrzahl der Fälle '144' ergeben.» Diesen Satz wird niemand bestreiten, und er ist natürlich kein mathematischer. Aber hat er die Gewißheit des mathematischen?

655. Dem mathematischen Satz ist gleichsam offiziell der Stempel der Unbestreitbarkeit aufgedrückt worden. D. h.: «Streitet euch um andre Dinge; *das* steht fest, ist eine Angel, um die sich euer Streit drehen kann.»

656. Und das kann man nicht vom Satz sagen, daß *ich* L. W. heiße. Auch nicht von dem Satze, daß die und die Menschen die und die Rechnung richtig gerechnet haben.

657. Die Sätze der Mathematik, könnte man sagen, sind Petrefakten.—Der Satz «Ich heiße ...» ist dies nicht. Aber von denen, die, wie ich, die überwältigende Evidenz haben, wird auch er als *un-*

651. No puedo equivocarme en que 12 × 12 son 144. Y no es posible contraponer la seguridad *matemática* a la relativa inseguridad de las proposiciones empíricas. Puesto que la proposición matemática se obtiene a partir de una serie de actuaciones que no se diferencia en absoluto de las acciones del resto de nuestra vida y que se ven expuestas, del mismo modo, a olvidos, faltas de atención e ilusiones.

652. Entonces, ¿puedo predecir que los seres humanos nunca cambiarán las actuales proposiciones del cálculo matemático, que nunca dirán que en cierto momento ya saben definitivamente cómo son las cosas? Ahora bien, ¿justificaría eso una duda por nuestra parte?

653. Si la proposición 12 × 12 = 144 queda al margen de la duda, también han de quedar al margen las proposiciones no matemáticas.

26-4-1951

654. Sin embargo, cabe hacer varias objeciones a esto. En primer lugar, el que «12 × 12, etcétera» sea, precisamente, una proposición *matemática*; de lo que parece seguirse que sólo las proposiciones de este tipo están en esa situación. Y si tal inferencia no está justificada, debe haber otra proposición tan segura que verse sobre el proceso de cálculo y que no sea matemática. —Pienso en una proposición del siguiente tipo: «Si la hacen personas expertas en calcular, la operación "12 × 12" dará en la mayoría de los casos "144"». Nadie objetará esta proposición que, evidentemente, no es una proposición matemática. Ahora bien, ¿tiene la certeza propia de las proposiciones matemáticas?

655. La proposición matemática ha sido oficialmente sellada, por decirlo de algún modo, con la etiqueta de la incontestabilidad. Es decir: «Discutid sobre otras cosas; *ésta* se mantiene bien firme, es el eje en torno del que puede girar vuestra disputa».

656. Y no se puede decir lo mismo de la proposición según la cual *yo* me llamo L. W. Ni tampoco de la proposición de que tales y tales personas han hecho correctamente este cálculo y este otro.

657. Podríamos decir que las proposiciones de la matemática están fosilizadas. —La proposición «Me llamo...» no lo está. Pero quien, como yo, tenga pruebas abrumadoras también considerará que esta

umstößlich betrachtet. Und das nicht aus Gedankenlosigkeit. Denn, daß die Evidenz überwältigend ist, besteht eben darin, daß wir uns vor keiner entgegenstehenden Evidenz beugen *müssen*. Wir haben also hier einen Widerhalt ähnlich wie den, der die Sätze der Mathematik unumstößlich macht.

658. Die Frage «Aber könntest du nicht jetzt in einem Wahn befangen sein und vielleicht später herausfinden, daß du's warst?» könnte man auch auf jeden Satz des Einmaleins einwerfen.

659. «Ich kann mich darin nicht irren, daß ich jetzt gerade zu Mittag gegessen habe.»

Ja, wenn ich Einem sage «Ich habe gerade zu Mittag gegessen», mag er glauben, daß ich lüge oder jetzt nicht bei Sinnen bin, aber er wird nicht glauben, ich *irre* mich. Ja, die Annahme, ich könnte mich irren, hat hier keinen Sinn.

Aber das stimmt nicht. Ich könnte z. B. gleich nach Tisch, ohne es zu wissen, eingerückt sein und eine Stunde geschlafen haben und nun glauben, ich hätte gerade gegessen.

Aber ich unterscheide hier immerhin zwischen verschiedenen Arten des Irrtums.

660. Ich könnte fragen: «*Wie* könnte ich mich darin irren, daß ich L. W. heiße?» Und ich kann sagen: Ich sehe nicht, wie es möglich wäre.

661. Wie könnte ich mich in der Annahme irren, daß ich nie auf dem Mond war?

662. Wenn ich sagte «Ich bin nicht auf dem Mond gewesen—aber ich kann mich irren», so wäre das blödsinnig.

Denn selbst der Gedanke, ich hätte ja, durch unbekannte Mittel, im Schlaf dorthin transportiert worden sein können, *gäbe mir kein Recht*, hier von einem möglichen Irrtum zu reden. Ich spiele das *falsch*, wenn ich es tue.

663. Ich habe ein Recht zu sagen «Ich kann mich hier nicht irren», auch wenn ich im Irrtum bin.

última es *indiscutible*. Y no por falta de reflexión. Puesto que el hecho de que la evidencia sea abrumadora consiste, precisamente, en que no *necesitamos* someternos a ninguna evidencia en sentido contrario. De modo que nos encontramos en este punto con un apoyo similar al que hace indiscutibles las proposiciones de la matemática.

658. La pregunta «Pero ¿no podría ser que, ahora mismo, estuvieras sometido a una ilusión de la que te darías cuenta más tarde?» podría ser también una objeción a cada una de las proposiciones de la tabla de multiplicar.

659. «No puedo equivocarme: acabo de comer.»

Pues, si le digo a alguien «Acabo de comer», puede creer que miento o que no coordino bien, pero no creerá que *me equivoco*. De hecho, no tiene ningún sentido suponer que pudiera equivocarme al respecto.

Pero esto no es cierto. Podría suceder, por ejemplo, que me hubiera adormecido después de comer, sin saberlo, que hubiera estado dormido durante una hora y que, ahora, creyera que acabo de comer.

Incluso así, distingo entre distintos tipos de error.

660. Podría preguntar: «¿*Cómo* podría equivocarme en relación con que mi nombre es L. W.?». Y puedo decir: no veo cómo sería posible.

661. ¿Cómo podría equivocarme al suponer que nunca he estado en la Luna?

662. Sería estúpido afirmar: «No he estado nunca en la Luna —pero puedo equivocarme».

Puesto que el mismo pensamiento de que podría haber sido transportado allí, por medios desconocidos y mientras estaba dormido, *no me daría derecho alguno* a hablar de un error posible en este caso. Juego mal si lo hago.

663. Aunque esté en un error, tengo derecho a decir: «No me puedo equivocar en esto».

664. Es ist ein Unterschied: ob man in der Schule lernt, was in der Mathematik richtig und falsch ist, oder ob ich selbst erkläre, ich könne mich in einem Satz nicht irren.

665. Ich setze hier dem, was allgemein festgelegt ist, Besonderes hinzu.

666. Aber wie ist es z. B. mit der Anatomie (oder einem großen Teil derselben)? Ist nicht auch, was sie beschreibt, von allem Zweifel ausgenommen?

667. Auch wenn ich zu einem Volk käme, das glaubt, die Menschen würden im Traum auf den Mond versetzt, könnte ich ihnen nicht sagen: «Ich war nie auf dem Mond.—Natürlich kann ich mich irren.» Und auf ihre Frage «Kannst du dich nicht irren?» müßte ich antworten: Nein.

668. Welche praktischen Folgen hat es, wenn ich eine Mitteilung mache und dazusetze, ich könne mich darin nicht irren?

(Ich könnte statt dessen auch hinzusetzen: «Ich kann mich darin sowenig irren, wie darin, daß ich L. W. heiße.»)

Der Andre könnte dennoch an meiner Aussage zweifeln. Aber nicht nur wird er, wenn er mir traut, sich von mir belehren lassen, sondern er wird auch bestimmte Schlüsse aus meiner Überzeugung auf mein Verhalten ziehen.

669. Der Satz «Ich kann mich darin nicht irren» wird sicher in der Praxis gebraucht. Man kann aber bezweifeln, ob er dann in ganz strengem Sinne zu verstehen ist, oder ob er eher von der Art einer Übertreibung ist, die vielleicht nur zum Zweck der Überredung gebraucht wird.

27-4

670. Man könnte von Grundprinzipien der menschlichen Forschung reden.

671. Ich fliege von hier nach einem Weltteil, wo die Menschen nur unbestimmte oder wo sie gar keine Nachricht von der Möglichkeit des Fliegens haben. Ich sage ihnen, ich sei soeben von ... zu ihnen geflogen. Sie fragen mich, ob ich mich irren könnte.—Sie haben offenbar eine falsche Vorstellung davon, wie die Sache vor sich geht.

664. Hay una diferencia entre aprender en la escuela lo que es correcto e incorrecto en matemática y que yo mismo diga que no puedo equivocarme en cierta proposición.

665. En el último caso, añado algo particular a lo que se ha establecido en general.

666. Sin embargo, ¿qué diríamos, por ejemplo, de la anatomía (o de gran parte de ella)? ¿No se encuentra también lo que describe al margen de la duda?

667. Aunque fuera a parar a una comunidad que creyera que los hombres son transportados a la Luna mientras están dormidos, no les podría decir: «Nunca he estado en la Luna. —Naturalmente, puedo estar equivocado». A su pregunta «¿No te puedes equivocar?», tendría que contestar: no.

668. ¿Qué consecuencias prácticas tiene el que yo dé una información, añadiendo que no puedo equivocarme?

(En lugar de eso, podría agregar: «Puedo equivocarme en esto, tan poco como puedo equivocarme respecto de que me llamo L. W.».)

Sin embargo, el otro podría dudar de mi enunciado. Aunque, si confía en mí, no sólo admitirá lo que le digo, sino que también extraerá, a partir de mi convicción, conclusiones definitivas sobre mi comportamiento.

669. La proposición «No puedo equivocarme en esto» es, ciertamente, utilizada en la práctica. Pero es posible poner en duda si ha de ser entendida en un sentido riguroso o si no es, más bien, cierto tipo de exageración que, quizá, sólo se utiliza para persuadir.

27-4

670. Podríamos hablar de los principios básicos de la investigación humana.

671. Vuelo desde aquí a una parte del mundo en la que los hombres sólo tienen una vaga noticia sobre la posibilidad de volar o la ignoran del todo. Les digo que acabo de llegar volando desde... Me preguntan si no podría estar equivocado. —Es evidente que tienen una idea equivocada de cómo son las cosas. (Si me hubieran empaquetado en

(Wenn ich in eine Kiste gepackt würde, wäre es möglich, daß ich mich über die Art des Transportes irrte.) Sage ich ihnen einfach, ich könne mich nicht irren, so wird sie das vielleicht nicht überzeugen; wohl aber wenn ich ihnen den Vorgang beschreibe. Sie werden darin die Möglichkeit eines *Irrtums* gewiß nicht in Frage ziehen. Dabei könnten sie aber—auch wenn sie mir trauen—glauben, ich habe geträumt oder ein *Zauber* habe mir das eingebildet.

672. 'Wenn ich *der* Evidenz nicht traue, warum soll ich dann irgendeiner Evidenz trauen?'

673. Ist es nicht schwer zu unterscheiden zwischen den Fällen, in denen ich mich *nicht*, und solchen, worin ich mich *schwerlich* irren kann? Ist es immer klar, zu welcher Art ein Fall gehört? Ich glaube nicht.

674. Es gibt nun aber bestimmte Typen von Fällen, in denen ich mit Recht sage, ich könne mich nicht irren, und Moore hat ein paar Beispiele solcher Fälle gegeben.

Ich kann verschiedene typische Fälle aufzählen, aber keine allgemeine Charakteristik angeben. (N. N. kann sich darin nicht irren, daß er vor wenigen Tagen von Amerika nach England geflogen ist. Nur wenn er närrisch ist, kann er etwas andres für möglich halten.)

675. Wenn Einer glaubt, vor wenigen Tagen von Amerika nach England geflogen zu sein, so glaube ich, daß er sich darin nicht *irren* kann.

Ebenso, wenn Einer sagt, er sitze jetzt am Tisch und schreibe.

676. «Aber wenn ich mich auch in solchen Fällen nicht irren kann,—ist es nicht möglich, daß ich in der Narkose bin?» Wenn ich es bin und wenn die Narkose mir das Bewußtsein raubt, dann rede und denke ich jetzt nicht wirklich. Ich kann nicht im Ernst annehmen, ich träume jetzt. Wer träumend sagt «Ich träume», auch wenn er dabei hörbar redete, hat sowenig recht, wie wenn er im Traum sagt «Es regnet», während es tatsächlich regnet. Auch wenn sein Traum wirklich mit dem Geräusch des Regens zusammenhängt.

el interior de una caja, sería posible que estuviera equivocado sobre el medio de transporte.) Si me limito a decirles que no puedo estar equivocado, quizá no los convenciera; pero si les describo todo el proceso, se convencerán. Y entonces no preguntarán sobre la posibilidad de un *error*. Pero, no obstante, pueden creer —por mucho que confíen en mí— que lo he soñado, o que un *encantamiento* me lo hace imaginar.

672. «Si no confío en *esta* evidencia, ¿por qué habría de confiar en cualquier otra?»

673. ¿No es difícil distinguir entre los casos en los que *no* puedo equivocarme y aquellos en los que *es difícil* que me equivoque? ¿Está siempre claro a cuál de ellos pertenece un caso concreto? Creo que no.

674. Pero hay un tipo especial de casos respecto de los que digo, con razón, que no puedo equivocarme. Moore aduce un par de ejemplos de casos tales.

Puedo enumerar diferentes casos típicos, pero no puedo dar ninguna característica general. (N. N. no puede equivocarse al decir que, hace pocos días, voló de América a Inglaterra. Sólo si está loco puede tomar en consideración otra posibilidad.)

675. Si alguien cree que ha volado de América a Inglaterra hace unos pocos días, creo que no puede *equivocarse* en esto.

Del mismo modo, si alguien dice que en este momento está sentado a la mesa y escribe.

676. «Pero, aunque en estos casos no pueda equivocarme, —¿no es posible que esté anestesiado?» Si lo estoy y si la anestesia me ha privado de la conciencia, en realidad ahora no hablo ni pienso. No puedo suponer seriamente que ahora estoy soñando. Quien, soñando, dijera «Sueño», por mucho que hablara de un modo inteligible, no tendría más razón que si dijera en sueños «Llueve» cuando está lloviendo en realidad. Aunque su sueño estuviera en realidad relacionado con el ruido de la lluvia.

ÍNDICE